Immanuel Kant

Antropología práctica



Edición preparada por

Roberto Rodríguez Aramayo



Como es bien conocido, los escritos jurídico-políticos de Kant son bastante tardíos. *Teoría y práctica* es el primero en aparecer y no lo hace hasta 1793. *La paz perpetua* data de 1795, y la *Doctrina del derecho* no ve la luz hasta 1797. Sin embargo, la reflexión kantiana en torno a estas cuestiones aflora mucho antes. El pensamiento político de Kant nace indisolublemente unido a su filosofía de la historia, y ello tiene lugar en sus *Lecciones de Antropología*, en esa segunda parte de ellas que versa sobre la característica del ser humano. Allí es donde poco a poco irán cobrando cuerpo las premisas fundamentales de su filosofía del derecho.

Debe hacerse notar que se ofrece aquí un texto kantiano inédito aún en alemán (pues todavía no ha sido publicado el tomo correspondiente de la edición preparada por la Academia), siendo la primera vez que una traducción española se adelanta en este sentido.



Immanuel Kant

ANTROPOLOGÍA PRÁCTICA

(Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785)

ePub r1.1

Titivillus 24.10.17



Título original: *Praktische Anthropologie*
Immanuel Kant, 1995
Traducción: Roberto Rodríguez Aramayo
Edición y notas: Roberto Rodríguez Aramayo
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2




ESTUDIO PRELIMINAR

KANT ANTE LA RAZÓN PRAGMÁTICA
(Una excursión por los bajos del deber ser)

por Roberto Rodríguez Aramayo

«Nuestra antropología puede ser leída por cualquiera, incluso por las mujeres en su tocador, puesto que resulta harto entretenida…»

(*Menschenkunde*, p. 6)

I. LA FILOSOFÍA EN EL TOCADOR

Ciertamente, Kant no podría haber aconsejado compatibilizar la lectura de su *Crítica de la razón pura* con cualquier otro tipo de actividad, cosa que sí hace con su *Antropología*. Parodiando uno de los títulos del marqués de Sade merced a este fragmento de la *Menschenkunde*, podríamos decir que Kant pone aquí *la philosophie au boudoir*. Con su antropología Kant nos ofrece una especie de *Fenomenología* (que no *Crítica*) *de la razón pragmática*, en donde nada se desprecia tras el objetivo de llegar a conocer mejor al hombre. Una tarea cuyas dificultades él mismo se molesta en señalar al principio de sus cursos, representando el principal escollo esa sospecha «de no encontrar algo demasiado halagüeño al practicar esa bajada hacia los infiernos que representa el conocimiento de uno mismo»[1].

Y es que para Kant, según dejará escrito en su *Metafísica de las costumbres*:

> El primer dictado de todos los deberes para consigo mismo es el examinarse y conocerse a uno mismo, no conforme a tu perfección física, sino de acuerdo con tu perfección moral; el indagar si las relaciones entre tu deber y tu corazón son buenas o malas, si las fuentes de tus acciones vienen siendo las convenientes o no. El autoconocimiento moral, que requiere la difícil tarea de sondear las profundidades del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana. Sólo el descenso a los infiernos del conocimiento propio desbroza nuestro camino hacia la divinización[2].

II. EL ARCHIVO DE MARBURGO

Los folletos de propaganda con que uno es agraciado al llegar a Marburg an der Lahn atribuyen a Ortega haber dicho, refiriéndose a esta ciudad, que le debía buena parte de sus esperanzas y casi todo el rigor de su pensamiento. Quien suscribe no ha contraído, desde luego, deudas tan cuantiosas, pero sí es cierto que Marburgo (urbe de dimensiones protagóricas que cuenta con una envidiable fisonomía y unos bosques paradisiacos), además de dejar un grato recuerdo en el ánimo, ha propiciado la ejecución de un proyecto acariciado desde hace largo tiempo, cual era el publicar un texto kantiano aun antes de que apareciera en alemán.

Este trabajo fue realizado gracias a una beca de la Deutsche Forschungsgemeinschaft que me permitió visitar el Kant-Archiv de Marburgo. Allí trabé contacto con los responsables de llevar a término la edición de la Academia, empresa iniciada en el ocaso del siglo pasado y que quizá no concluya hasta el alba del próximo milenio. Reinhardt Brandt no quiere incurrir en los errores cometidos antaño por G. Lehmann y prefiere tomarse su tiempo[3]. Su más estrecho colaborador, Werner Stark, se caracteriza precisamente por trabajar con la meticulosidad que requiere este tipo de tareas. Cabe confiar, por tanto, en que

los volúmenes XXV y XXVI de las obras completas de Kant no adolecerán de los graves defectos padecidos por algunos de sus precursores[4].

Se han contabilizado un total de cuarenta y dos fuentes en relación con los cursos de Kant sobre Antropología. Esto significa que existen referencias relativas a este número de documentos, pero no hay que olvidar los efectos devastadores de la Segunda Guerra Mundial. Los archivos, como todo en Europa, resultaron seriamente diezmados, de suerte que de algunos textos no quedan sino meras huellas de su existencia. Basta con asomarse a la tesis doctoral de O. Schlapp[5] para comprobar lo que decimos. En ella se ofrece un inventario de manuscritos, de los cuales la mayor parte son ahora ilocalizables[6].

En el Archivo de Marburgo (fundado en 1982) se han logrado recopilar hasta el momento diecisiete manuscritos, a los que se deben sumar los dos textos publicados en su día por Fr. Ch. Starke[7], los apuntes del conde Dohna[8], los fragmentos editados por el matrimonio Kowalewski[9] y las Reflexiones recogidas por Adickes en el volumen XV de la Academia[10]. Como es natural, cada manuscrito es designado por el nombre de su autor, cuando se conoce, y en su defecto por el del propietario, la signatura biblioteconómica o el sitio donde ha sido encontrado. La lista de las nomenclaturas es la siguiente: Collins (1), Philippi (2), Parow (3), Hamilton (4), Brauer (5), Mrongovius (6), Marienburg (7), Ms 399 (8), Ms 400 (9), Prieger (10), Leningrad (11), Dingelstaedt (12), Berlín (13), Busolt (14), Pillau (15), Reichel (16) y Matuszewski[11] (17). El más extenso es el número 11, aunque no supera en muchas páginas a la *Menschenkunde* editada por Starke, con la cual guarda, por otra parte, una gran afinidad. En cuanto a las fechas, derrochando todas las cautelas que requiere un terreno tan resbaladizo, se nos ha informado que, por ejemplo, los dos textos recién citados habría que si-

tuarlos hacia 1780, mientras que cabría situar los números 8, 9 y 10 en torno a 1775-1776. Los cinco primeros corresponderían a una etapa inicial, siendo así que Kant comenzó a impartir sus cursos de Antropología en el semestre del invierno de 1772-1773. Al parecer, cabe observar un estrecho paralelismo entre los números 3 y 4, suponiendo el 5 una especie de recopilación de los cuatro precedentes. De otro lado, el texto de Philippi se halla prácticamente recogido en el de Collins, y esta sustantiva coincidencia hace aconsejable desechar la fecha que porta este último manuscrito[12], induciendo a datarlo también hacia el inicio de la década. Cuando escribo estas páginas todavía no han sido transcritos los manuscritos números 14 y 16, en tanto que los números 5,7, 10 y 11 se hallan en fase de corrección, al mismo tiempo que se procede a transcribir el número 15.

III. EL MANUSCRITO DE MRONGOVIUS

Nuestra elección recayó en el manuscrito de Christoph Coelestin Mrongovius[13], tanto por su contenido como por su fecha. Nos resultó interesante que, ya desde sus primeras páginas, Kant se ocupara de abordar cuestiones relativas a una temática que ocupaba su atención en ese tiempo: la filosofía de la historia, una temática que, por otra parte, nace indisolublemente unida con su reflexión jurídico-política.

¿De cuándo data el texto? En el documento aparece la fecha 1 de agosto Je 1785, y es entonces cuando Mrongovius, que muy probablemente ha seguido el curso impartido por Kant en el semestre del invierno de 1784-1785, elabora su manuscrito[14]. El referirse a este período lo hace particularmente interesante para quien se acerque a la concepción antropológica kantiana con la intención de compulsar su incidencia en los plan-

teamientos éticos del criticismo, ya que a esas alturas la reflexión moral de Kant se hallaba en plena ebullición, pues es por entonces cuando se redacta la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y se acrisolan las premisas de la *Crítica de la razón práctica*.

Quizá estemos influenciados por el hecho de que, cuando preparamos la edición castellana de las *Lecciones de Ética*, el texto que más nos interesó fuera el denominado *Moral Mrongovius II*[15], por parecer corresponder en verdad a esa fecha tan atractiva; pero el problema es que se trataba de un documento incompleto. Por eso ahora no hemos dudado mucho a la hora de seleccionar el manuscrito más apropiado para ser traducido. Además, el Mrongovius nos ofrecía la mejor disposición para constatar una presunta evolución de los planteamientos kantianos, al permitir cotejar su contenido con el de textos correspondientes a la década posterior y a la precedente; nos referimos, claro está, a la *Antropología en sentido pragmático*, publicada por el propio Kant en 1798[16], y, de otro lado, a las versiones de Collins y Philippi, elegidos como testimonios del discurso kantiano de los primeros setenta.

El original del manuscrito en cuestión se halla en la Biblioteca Gdanska PAN y la transcripción sobre la que hemos trabajado fue realizada hace muy poco por W. Stark, quien también nos proporcionó una descripción de dicho documento. Según ésta, el manuscrito consta de diecisiete pliegos y sus hojas no tenían originalmente paginación alguna. Algún bibliotecario debió de numerarlas posteriormente desde la 1 hasta la 129[17]. Existen tanto adiciones interlineales como acotaciones al margen, de las cuales unas pertenecen al propio Mrongovius y otras a una mano desconocida. La tinta es de color parduzco, excepto cuando en la hoja 36 aparece una frase añadida[18] escrita con el mismo tono rojo utilizado más adelante para el subrayado.

En un principio nos proponíamos llevar a cabo la traducción del texto íntegro, pero luego diversos factores nos indujeron a modificar nuestros planes. De un lado, la Academia de Ciencias de Gotinga, organismo responsable de la edición en curso, no acaba de ver con buenos ojos el que se vaya adelantando la publicación de materiales, aunque sea en otros idiomas, y esta reticencia parecía quedar conjurada renunciando a nuestra pretensión inicial. Pero la razón principal, sin lugar a dudas, atañe al propio contenido del manuscrito. Para quien vaya buscando algo más que un mero *divertimento,* la segunda parte polariza todo su interés, y ésta es la que presentamos en esta edición castellana.

En ella es donde Kant solía manifestar sus opiniones en torno a la filosofía política mucho antes de publicarlas una veintena de años después. Y, como ya hemos apuntado, junto a su reflexión jurídico-política se irán pergeñando las premisas de su filosofía de la historia y de la vertiente pragmática de su pensamiento moral. Por ello, la lectura del texto aquí presentado viene a suponer una suerte de paseo por los bajos del deber ser.

IV. MATERIALES PARA UNA HISTORIA PRAGMÁTICA O LOS PROLEGÓMENOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En su introducción, Kant comienza por distinguir dos tipos de antropología, que da en llamar «escolástica» y «pragmática», respectivamente.

> En la antropología escolástica se indagan las causas de la naturaleza humana. En la pragmática me limito a estudiar su estructura y a tratar de encontrar aplicaciones a mi estudio. La antropología se denomina pragmática cuando no se orienta hacia la erudición, sino hacia la prudencia[19].

Y un poco más abajo añadirá lo siguiente:

> La antropología *pragmática* se muestra harto provechosa para el conocimiento *moral* del hombre, pues en ella han de inspirarse las motivaciones conducentes a la moral, de suerte que sin contar con ella la moral sería una mera escolástica ingrata y carente de aplicación alguna en el mundo[20]. La antropología es a la moral lo que la geodesia es a la geometría[21].

Pero el inventario de su rentabilidad no se agota con la moral. También abarca el ámbito de la historia. Así, se advierte al comienzo del manuscrito de *Mrongovius*:

> La antropología resulta imprescindible para la historia pragmática. Pues cómo vamos a ponernos a razonar sobre la historia sin conocer al hombre y sin poder explicar las causas de los acontecimientos sobre la base de sus inclinaciones y sus pasiones. Sin una antropología como base no es en modo alguno posible el ensayo de una historia pragmática[22].

Como ya se habrá advertido, esta «historia pragmática» no se diferencia en nada del proyecto kantiano relativo a una filosofía de la historia. Nos hallamos aquí ante la llamada «historia filosófica» de que nos hablan las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[23]. Decía Kant a sus alumnos de antropología:

> Todos exigimos de una historia que sea de corte pragmático, pero sin embargo son muy escasos los libros de historia que hayan sido escritos realmente con ese ánimo pragmático; ya que sus autores, al poseer muy parco conocimiento del hombre, no son capaces de hacerse una idea exacta de lo que pueda ser historia pragmática y aún menos de realizarla.
>
> Por otra parte, la antropología se va enriqueciendo gracias a la historia e ilustrando con nuevas observaciones. Nada más lícito en esta disciplina que tomar ejemplos de la historia, de modo que ambas ciencias se complican mutuamente[24].

Según Kant, la historia ilustra y enriquece los conocimientos antropológicos, pero éstos deben servir a su vez para modificar como convenga el decurso histórico[25]. No cabe duda de que a lo largo de sus cursos de antropología Kant quiere ir recopilando los materiales para una historia pragmática o, lo que viene a ser lo mismo, estructura los prolegómenos de su filosofía de la historia.

Las *Reflexiones sobre Antropología* también vienen a refrendar lo que estamos afirmando. Al hablar de una constitución civil perfecta, del derecho internacional y de la sociedad de naciones, Kant se pregunta «¿qué puede coadyuvar a poner en marcha este proceso? El método de una historiografía cosmopolita»[26], responde. En opinión de Kant, «el mundo de las letras ya se habría refinado lo suficiente como para dejar de mirar con respeto la gloria bélica y convertirla en un hito de la historia. Dé lo que se trata es de resaltar cuanto haya contribuido al progreso del género humano»[27]; esto es, «dé encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio qué les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad»[28].

El texto de la *Menschenkunde* se cierra justamente con ese mismo planteamiento:

> Para estimular la ambición de los príncipes en orden a fomentar metas tan sublimes y a trabajar en pro del bienestar del género humano, sería de gran utilidad und historia que fuera escrita desde un punto de vista cosmopolita. Semejante historia habría de adoptar como único criterio el de un mundo mejor y hacer dignas del recuerdo de la posteridad sólo aquellas acciones que conciernan a la prosperidad de todo el género humano[29].

Tesis programática que —como ya hemos dicho— aparece apuntada en muchas de sus Reflexiones:

> La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo[30].

Al entender de Kant:

> La prudencia debe llegar a las cortes desde los gabinetes de estudio. Y esta responsabilidad cae del lado de los historiadores[31].

V. LA CUESTIÓN DEL PODER SUPREMO

Entreveradas con su filosofía de la historia van apareciendo las cuestiones de índole político-jurídica, cual es el caso de con-

tar con un poder que vele por el cumplimiento de la ley.

> La mayor dificultad entrañada por el problema de establecer una constitución civil se cifra en el hecho de que todo hombre reclama sus derechos sin gustar de reconocer. Lo deseos de los demás, es un animal que necesita un señor[32].
>
> El hombre es (aunque sea libre) una criatura que necesita de un señor. Esto le degrada entre todos los animales, quienes no precisan de señor alguno para mantenerse en sociedad. La causa estriba en su libertad, en que no se vea propulsada por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias (o por principios) que no propician unidad alguna. Sin embargo, esta libertad se ve acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la razón prescribe y dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones. Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello y lo que debería contenerlo no es de fiar. Precisa, pues, de un señor que le llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a su relación con los demás. El hombre ha de ser dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete por la necesidad de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo, siempre anhela en secreto sustraerse él mismo a dicha autoridad y conservar una libertad sin ataduras, gustando de que los demás se sometan a la coacción de la ley en sus relaciones con él. Desde luego, se da perfecta cuenta de la equidad de la ley, deseando únicamente constituir una excepción a ella[33].

El texto recién transcrito no tiene desperdicio. Además de apuntar temáticas tan actuales y candentes como la del *free-rider*[34], nos habla del principal problema padecido por cualquier legislación en general; sobre la inexcusable presencia de «un señor» que ostente una —por definición, incontestable— autoridad. Veamos lo que nos dice la versión de Mrongovius a este respecto, a fin de comprobar cómo se formulan en ella este tipo de problemáticas:

> El hombre está constituido de tal manera que no puede subsistir sin contar con un señor, puesto que de lo contrario coartaría la libertad del otro. Por esa causa los hombres se ven obligados a elegir un jefe. Mas este jefe no puede ser tomado de entre una clase más eminente de criaturas. Se trata de un hombre que en principio precisaría a su vez de alguien por encima de sí, y así continuamente, por lo que la justicia y el poder quedan depositados en manos de un hombre. La ley exigiría que un hombre semejante fuera justo en grado sumo. ¿Es posible tal cosa?[35].

Kant deja planteado el problema como una cuestión abierta, si bien quepa defender cierto resabio escéptico al respecto.

VI. EL REINO DE DIOS EN LA TIERRA Y EL MÉTODO DE LA REVOLUCIÓN

Resulta curioso cotejar los distintos manuscritos. En los más tempranos (semestre del invierno de 1772-1773) esta segunda parte de la Antropología, que aquí nos ocupa, no ha cobrado cuerpo todavía. Los epígrafes correspondientes o no son muy extensos o sencillamente no existen. En el manuscrito de Philippi, por ejemplo, no nos encontramos más que con dos exiguos capítulos, dedicados a la fisionómica y al carácter de las naciones. La eclosión parece tener lugar un par de años después, en torno a 1775-1776. El texto de Friedländer (*Ms 399*)[36] se cierra con un capítulo dedicado a la educación (quizá porque Kant comenzó a impartir esa disciplina por esa época), pero en él se contienen ya las claves que configurarán después el apartado dedicado al carácter de la especie humana. Allí se nos habla del «reino de Dios en la tierra»[37], definido como el momento en que nuestra conciencia moral sea nuestro juez supremo, de suerte que «cualquier hombre juzgue su conducta moral de acuerdo con la ley moral gracias a esa conciencia y actúe según ello»[38]. La conciencia moral es presentada como «el vicario de la divinidad» y su predominio representa «*el reino de Dios en la tierra*, ya que el reino de los cielos no es una cuestión topográfica; los hombres son capaces de forjar cielo e infierno allí donde se hallen»[39].

En este mismo manuscrito vemos expuesta igualmente la idea de una confederación internacional que resuelva sus conflictos apelando a un senado cuya competencia sea universalmente acatada[40], ese tribunal de anfictiones del que nos habla

el propio texto de Mrongovius con una concreción inusual[41]. Como siempre, Kant depositará sus esperanzas en la educación (la fascinación por Basedow alcanza su punto álgido en estos años), conminando asimismo a los filósofos para que manifiesten su parecer sobre todo[42]. La meta última del proceso educativo no será otra que la de «aprender a venerar el *derecho del hombre* y la *dignidad del género humano* en la propia persona, pues no hay en el mundo cosas tan sagradas e inviolables como ésas; la palabra "derecho" debe significar algo así como un muro inaccesible o un océano infranqueable»[43].

Y, por supuesto, ya en esas fechas Kant parece tener muy claro que ja instauración de una sociedad civil perfecta, donde impere la moralidad, sólo podrá ser alcanzada tras un largo proceso. En el manuscrito de Friedländer cabe leer literalmente:

> Ciertamente, tal Estado no existe todavía, pero siempre nos cabe la esperanza de que alguna vez deberá tener lugar gracias a unas cuantas revoluciones[44].

Desde luego, este aserto no resultará sorprendente para quien se halle familiarizado con el *Nachlass* kantiano, dado que —como ya hemos apuntado en algún que otro lugar— la idea no es ajena, sino todo lo contrario, a las Reflexiones fechadas en este período[45]. No es extraño, pues, el vivo entusiasmo que Kant experimentará posteriormente ante la Revolución francesa[46]; su ánimo estaba bien predispuesto para ello desde bastante tiempo atrás. Por cierto que Mrongovius, revisando su texto años después, demostrará haber captado el pensamiento de su antiguo maestro, anotando en el margen de un pasaje donde se habla del entusiasmo: «Entusiastas de la libertad - 1793»[47].

Como decíamos, las tesis recién esbozadas quedarán convertidas en moneda corriente, según testimonian los cursos correspondientes a la década de los ochenta y de los que supone una buena muestra el aquí presentado.

* * *

Esperamos que los lectores decidan dar por bueno, tal y como lo hicimos nosotros, el siguiente comentario de Otto Schlapp:

> La antropología nos ha llegado, al margen del texto entregado por Kant a la imprenta en 1798, a través de versiones anteriores todavía más interesantes[48].

A nuestro modo de ver, tal sería el caso del manuscrito debido a Mrongovius.

Sólo resta expresar mi agradecimiento al profesor Reinhard Brandt por la recepción que me dispensara en Marburgo. Tampoco quiero dejar de manifestar mi gratitud a Werner Stark por el tiempo que me dedicó y que fue hurtado a sus ocupaciones[49]. Huelga decir que, de haber errores en esta versión castellana del texto publicado ahora, ello no sería imputable al buen hacer de las personas mencionadas, sino únicamente a mi mediación.

TOPOGRAFÍA DE LOS ESCRITOS KANTIANOS EN LA EDICIÓN DE LA ACADEMIA CON RESEÑA DE SUS TRADUCCIONES AL CASTELLANO

AK = *Kant's gesammelte Schtiften*, hrgs. von der Kôniglich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín u. alia, 1902 ss.

A) OBRAS PUBLICADAS

AK I

1. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, der en sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (1747), pp. 1-181.

Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas, trad. y comentario de Juan Arana, Peter Lang, Bern, 1988.

2. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt* (1755), pp. 215-368.

Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, trad. de Jorge E. Lunqt, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.

3. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), pp. 385-416.

«Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico», en *Disertaciones latinas de Kant,* trad. de Juan David García Bacca, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1974, pp. 73-143.

AK II

4. *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in der ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758), pp. 13-25.

«Nuevo concepto del movimiento y el reposo», trad. de Roberto Torretti, *Diálogos,* 34 (1979), pp. 143-152.

5. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier sylogistischen Figuren erwiesen* (1762), pp. 45-61.

«La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo», trad. de Roberto Torretti, *Diálogos,* 19 (1970), pp. 7-22.

6. *Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), pp. 63-163.

«El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios», en *Kant. Sobre Dios y la religión,* trad. de José María Quintana Cabanas, Zeus, Barcelona, 1972, pp. 59-159.

7. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), pp. 205-256.

Lo bello y lo sublime, trad. de Ángel Sánchez Rivero, Calpe, Madrid, 1919; reimps. periódicas en Espasa-Calpe.

8. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), pp. 273-301.

«Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral», trad. de Roberto Torretti, *Diálogos,* 27 (1974), pp. 57-87.

9. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), pp. 315-373.

Los sueños de un visionario, trad. e introd. de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1987.

10. *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1766), pp. 377-384.

«Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio», trad. de Roberto Torretti, *Diálogos, 22* (1972), pp. 139-146.

11. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), pp. 385-419.

La «Dissertatio» de 1770, ed. bilingüe, trad. e introd. de Ramón Ceñal, CSIC, Madrid, 1961.

12. *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (1776-1777), pp. 445-452.

En *Pedagogía*, trad. de José Luis Pascual, Akal, Madrid, 1983, pp. 95-101.

AK III

13. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), pp. 1-552.

AK IV

14. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), pp. 1-252.

Crítica de la razón pura, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

15. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), pp. 253-383.

Prolegómenos, introd., trad., notas e índice de Mario Caimi, Charcas, Buenos Aires, 1984.

16. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), pp. 385-463.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1921; reimps. pe-

riódicas en Espasa-Calpe.

17. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), pp. 465-565.

Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, trad. de Carlos Másmela, Alianza, Madrid, 1989.

AK V

18. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), pp. 1-163.

Crítica de la razón práctica, trad. de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1913; reimps. periódicas en Espasa-Calpe.

19. *Kritik der Urteilskraft* (1790), pp. 165-485.

Crítica del juicio, trad. y prólogo de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1914; reimps. periódicas en Espasa-Calpe. Actualmente Juan Manuel Navarro Cordón y un equipo de colaboradores preparan una nueva edición con ocasión del bicentenario de la publicación de la tercera *Crítica.*

AK VI

20. *Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), pp. 1-202.

La religión dentro de los límites de la mera razón, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969; reimp., 1981.

21. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), pp. 203-493.

Metafísica de las costumbres, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

AK VII

22. *Der Streit der Facultaten* (1798), pp. 1-116.

a. *El conflicto de las facultades,* trad. de Elsa Tabernig, Losada, Buenos Aires, 1963.

b. «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas*

para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79-100.

23. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), pp. 117-333.

Antropología en sentido pragmático, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

AK VIII

24. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), pp. 15-31.

«Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 3-23.

25. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), pp. 33-42.

¿Qué es Ilustración?, trad. de Agapito Maestre, Tecnos, Madrid, 2.ª ed., 1989.

26. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), pp. 43-66.

«Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*», trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 25-56.

27. *Bestimmung bes Begriffs einer Menschenrace* (1785), pp. 89-106.

«Definición de la raza humana», trad. de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia,* Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 68-87.

28. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), pp. 107-123.

«Probable inicio de la historia humana», trad. de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. 57-77.

29. *Was heisst: Sich im Denken orientiren* (1786), pp. 131-147.

Cómo orientarse en el pensamiento, trad. de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires, 1983.

30. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), pp. 185-251.

Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard), trad. de Alfonso Castaño Piñán, Aguilar, Buenos Aires, 1955; reimp. 1973.

31. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791), pp. 253-271.

«Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea», trad. de Rogelio Rovira Madrid, *Revista de Filosofía,* 4 (1981), pp. 239-257.

32. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), pp. 273-313.

«En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, en *Teoría y práctica,* Tecnos, Madrid, 1986, pp. 3-60.

33. *Das Ende aller Dinge* (1794), pp. 325-339.

«El fin de todas las cosas», trad. de Eugenio Imaz, en *Filosofía de la historia,* FCE, México, 1979, pp. 123-147.

34. *Zum ewigen Frieden* (1795), pp. 341-386.

La paz perpetua, trad. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.

35. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), pp. 423-430.

«Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», trad. de Juan Miguel Palacios, en *Teoría y práctica,* Tecnos, Madrid, 1986, pp. 61-68.

AK IX

36. *Logik,* hrsg von G. B. Jäsche (1800), pp. 1-150.

Lógica de Kant, trad. de Alejo García Moreno y Juan Ruvira de la versión francesa de J. Tissot, Iravedra y Novo, Madrid, 1874.

37. *Pädagogik,* hrgs. von F. Th. Rink (1803), pp. 437-499.

Pedagogía, reimp. de la trad. de Lorenzo Luzuriaga (publicada originalmente por Daniel Jorro, Madrid, 1911), Akal, Madrid, 1983.

AK X, XI, XI y XIII (Correspondencia)

B) TEXTOS INÉDITOS

AK XIV (Reflexiones sobre matemáticas, física y química, geografía física)

AK XV.1 y XV.2 (Reflexiones sobre antropología)

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

AK XVI (Reflexiones sobre lógica)

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

AK XVII y AK XVIII (Reflexiones sobre metafísica)

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

AK XIX (Reflexiones sobre filosofía moral, filosofía del derecho y filosofía de la religión)

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

AK XX

— *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* pp. 1-181.

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

— *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,* pp. 193-251.

Primera Introducción a la «Crítica del juicio», prólogo de Carlos Astrada, trad. de José Luis Zalabardo, Visor, Madrid 1987.

— *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik,* pp. 253-332.

— *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik,* pp. 333-351.

Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff, introd. y trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

— *Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie,* pp. 425-440.

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

AK XXI y XXII (*Opus postumum*)

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (*Opus postumum*), sel., trad., introd. y notas de Félix Duque, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

AK XXIII (Trabajos preparatorios y adiciones)

— *Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie,* pp. 73-76.

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

— Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, pp. 125-144.

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

— Vorarbeiten zum Streit der Fakultaten, pp. 421-464.

En *Kant,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

— Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik, pp. 469-476.

Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff, introd. y trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

— Ergänzungen zum Opus postumum, pp. 477-488.

Transición de los principios metafísicas de la ciencia natural a la física (Opus postumun), sel., trad., introd. y notas a cargo de Félix Duque, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

C) LECCIONES

AK XXIV (Lecciones sobre lógica)

AK XXV (Reservado para las Lecciones sobre geografía física)

AK XXVI (Reservado para las Lecciones sobre antropología)

AK XXVII (Lecciones sobre filosofía moral)

Lecciones de ética, introd. y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.

AK XXVIII (Lecciones sobre metafísica)

Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por M. Poelitz, traducidas al francés por J. Tissot, trad. cast. de Juan Uña, Iravedra y Novo, Madrid, 1877.

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES

Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlín, 1902 ss.

B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA DE CARÁCTER GENERAL

Arrillaga Torrens, R.: *Kant y el idealismo transcendental,* Revista de Occidente, Madrid, 1979.

Broad, C.: *Kant, An Introduction,* London, 1978.

Cassirer, E.: *Kant, vida y doctrina,* trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1974 (1.ª ed. cast., 1948; original, 1918).

Eisler, R.: *Kant-Lexikon,* Georg Olms, Hildesheim, 1969.

Ferrari, J.: *Kant,* EDAF, Madrid, 1974.

Gaos, J.: *Las «Críticas» de Kant,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

García Morente, M.: *La filosofía de Kant,* Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

Gulyga, A.: *Immanuel Kant,* Insel Verlag, München, 1981.

Höffe, O.: *Immanuel Kant,* Herder, Barcelona, 1986.

JASFERS, K.: *Kant. Leben, Werke und Wirkung,* R. Piper, München, 1975.

KAULBACH, F.: *Immanuel Kant,* Waiter de Gruyter, Berlín, 1969.

KOJÈVE, A.: *Kant,* Gallimard, París, 1973.

KORNER, S.: *Kant,* Alianza, Madrid, 1977.

LACROIX, J.: *Kant,* Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

LEHMANN, G.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants,* Waiter de Gruyter, Berlín, 1969.

— *Kants Tugenden,* Waiter de Gruyter, Berlín, 1969.

MARTIN, G.: *Immanuel Kant,* Waiter de Gruyter, Berlín, 1969.

PHILONENKO, A.: *L'oeuvre de Kant,* 2 vols., J. Vrin, París, 1972.

SCHULTZ, U.: *Kant,* Labor, Barcelona, 1971.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant,* Tecnos, Madrid, 1987.

VLEESCHAUWER, H.-J. de: *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina,* UNAM, México, 1962.

VORLÄNDER, K.: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk,* 2 vols., Félix Meiner, Berlín, 1924.

I. LA TEORÍA EPISTEMOLÓGICA

a) *Textos principales (en versión castellana)*

La «Dissertatio» de 1770, ed. bilingüe, introd. y trad. de Ramón Ceñal, CSIC, Madrid, 1961.

Crítica de la razón pura, prólogo, trad., notas e índices a cargo de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

Prolegómenos, introd., trad., notas e índices de Mario Caimi, Charcas, Buenos Aires, 1985.

b) *Bibliografía secundaria*

ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, 1924.

AL-AZM, S. J.: *The Origines of Kant's Arguments in the Antinomies,* Clarendon Press, Oxford, 1972.

ARTOLA BARRENECHEA, J. M.: «Limitación y transcendencia del conocimiento en la filosofía de Kant», *Estudios filosóficos,* 83 (1981), pp. 123-147.

BENNET, J.: *La «Crítica de la razón pura» de Kant,* 2 vols., Alianza, Madrid, 1979-1981.

BESTEIRO, J.: *Los juicios sintéticos «a priori» desde el punto de vista lógico,* Tecnos, Madrid, 1977.

HARTNACK, J.: *La teoría del conocimiento en Kant,* Cátedra, Madrid, 1977.

KOPPER, J. (Hrsg.): *Materialen zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1975.

LLANO CIFUENTES, A.: *Fenómeno y transcendencia en Kant,* Pamplona, 1973.

MARTÍN, G.: *Kant. Ontología y epistemología.* Universidad Nacional de Córdoba, 1960.

MONTERO MOLINER, F.: *El empirismo kantiano,* Valencia, 1973.

PALACIOS, J. M.: *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad,* Gredos, Madrid, 1979.

RÁBADE ROMEO, S.: *Problemas gnoseológicos en la «Crítica de la razón pura»,* Gredos, Madrid, 1969.

STRAWSON, P. F.: *Los límites del sentido,* trad. de Carlos Thiebaut, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

TORRETTI, R.; *Manuel Kant,* Charcas, Buenos Aires, 1980.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: La formación de la crítica de la razón pura, Universidad de Valencia, 1980.

— *La filosofía teórica de Kant,* Gules, Valencia, 1985.

Vleeschauwer, H.-J. de: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., De Sikkel/Champion/M. Nijhoff, Antwerken/Paris/S. Gravenhague, 1934-1937.

Weil, E.: *Problèmes kantiens,* J. Vrin, París, 1970.

II. La doctrina moral

a) *Textos principales (en versión castellana)*

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

Crítica de la razón práctica, trad. de Emilio Miñana Villagrasa y Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud, estudio preliminar de Adela Cortina, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

Lecciones de ética, introd. y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 1988.

Kant, ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Península, Barcelona, 1989.

b) *Bibliografía secundaria*

Acton, H. B.: *Kant's Moral Philosophy,* The Macmillan Press, Hong Kong, 1979.

Albrecht, M.: *Kant's Antinomie der praktischen Vernunft,* Georg Olms, Hildesheim, 1978.

AUBENQUE, P.: «La prudence chez Kant»,*Revue de Métaphysique et de Morale,* 80 (1975), pp. 156-182.

AUXTER, TH.: *Kant's Moral Teleology,* Mercer University Press, Macón, 1982.

AXINN, S.: «Kant and the Moral Antinomy», *Actes du Congrès d'Otawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974,* Eds. de l'Université d'Otawa, 1976, pp. 459-466.

BECK, L. W.: *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»,* The University of Chicago Press, 1966.

— «Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematík in der Ethik Kants», *Kant-Studien,* 52 (19601), pp. 271-282.

BITTNER, R., y CRAMER, K.: *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975.

CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantien de la liberté,* Seuil, París, 1973.

COHEN, H.: *Kants Begründung der Ethik,* Berlín, 1910.

DELBOS, V.: *La philosophie pratique de Kant,* París, 1904.

DEREGIBUS, A.: *Il problema morale in Jean Jacques Rousseau e la validita dell'interpretazione kantiana,* Torino, 1957.

DÜRING, O.: «Kants Lehre vom Höchsten Gut», *Kant-Studien,* 4 (1900), pp. 94-101.

DÜSING, K.: «Das Problem des Höchsten Gutes in praktischen Philosophie», *Kant-Studien,* 62 (1971), pp. 5-42.

FIRLA, M.: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant,* Peter Lang, Bern, 1983.

GÓMEZ CAFFARENA, J.: «Respeto y utopía, ¿"dos fuentes de la moral kantiana"?», *Pensamiento,* 34 (1978), pp. 259-276.

Guisan, E. (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana,* Anthropos, Barcelona, 1988.

Henrich, D.: «Über Kants früheste Ethik», *Kant-Studien,* 54 (1963), pp.. 404-431.

Klein, Z.: *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal,* J. Vrin, París, 1968.

Laberge, P.: «Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l'imperative categorique?», *Ëtudes philosophiques,* 1978, pp. 273-289.

— «Du passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des moeurs»,*Kant-Studien,* 71 (1980), pp. 418-444.

Martínez de Velasco, L.: *Imperativo moral como interés de la razón, Orígenes,* Madrid, 1987.

Menzer, P.: «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785», *Kant-Studien,* 2 (1899), 290-392, y 3 (1899), 41-104.

Messer, A.: *Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme un Beitrage zu deren Lösung,* Leipzig, 1904.

Miller, E. M.: *Moral Law and the Highest Good,* Melbourne, 1928.

Muguerza, J., y Rodríguez Aramayo, R. (eds.): *Kant después de Kant (En el segundo centenario de la «Crítica de la razón práctica»),* Tecnos/Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1989.

Muguerza, J.: «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración,* Crítica, Barcelona, 1990.

— Capítulo dedicado a Kant, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética,* vol. II, «La ética moderna», Crítica, Barcelona, 1990.

Palacios, J. M.: «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a Alfonso Candau,* Univ. de Valladolid, 1988.

Patón, H.-J.: *The Categorical Imperative,* Philadelphia, 1971.

Patzig, G.: *Ética sin metafísica,* Alfa, Buenos Aires, 1975.

Prauss, G.: *Kant über Freiheit und Autonomie,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1983.

Reboul, O.: *Kant et le problème du mal,* Montréal, 1971.

Rodríguez Aramayo, R.: «El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía,* 7 (1984), pp. 87-118.

— «La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de Kant», *Ágora,* 7 (1988), pp. 145-158.

— «La cara oculta del formalismo ético», estudio introductorio a I. Kant, *Lecciones de ética,* Crítica, Barcelona, 1988, pp. 7-34.

Rodríguez García, R.: *La fundamentación formal de la ética,* Madrid, 1983.

Roldan Panadero, C.: «Las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*: ¿Una fisura en la pretensión de universalidad de la ética kantiana?», en A. Valcárcel (ed.): *Los sentimientos morales* (Actas de la VI Semana española de ética y filosofía política), en prensa.

Ross, D.: *Kant's Ethical Theory. A Commetary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»,* Oxford, 1969.

Schilpp, P. A.: *La ética precrítica de Kant,* trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost, UNAM, México, 1966.

Schmucker, J.: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen,* Hain, Meisenheim am Glan, 1961.

Sevilla Segura, S.: *Análisis de los imperativos morales en Kant,* Universidad de Valencia, 1979.

Silber, J. R.: «Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent», *Philosophical Review,* 68 (1959), pp. 469-492.

— «The Importance of Highest Good in Kant's Ethics», *Ethics,* 73 (1963), pp. 179-197.

Smith, S. G.: «Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good»,*Kant-Studien,* 75 (1984), pp. 168-190.

Ward, K.: *The Development of Kant's View of Ethics,* Basil Blackwell, Oxford, 1972.

Williams, T. C.: *The Concept of the Categorical Imperative,* Clarendon Press, Oxford, 1968.

Zwingelberg, H. W.: *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz,* Bouvier, Bonn, 1969.

III. El pensamiento político-jurídico

a) *Textos principales (en versión castellana)*

Introducción a la teoría del derecho, ed. de Felipe González Vicén, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.

Principios metafísicos de la doctrina del derecho, estudio preliminar de Adela Cortina, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

La paz perpetua, estudio preliminar de Antonio Truyol, versión castellana de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.

Teoría y práctica, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, versión castellana de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.

b) *Bibliografía secundaria*

ARENDT, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago, 1982.

AXINN, S.: «Kant, Authority, and the French Revolution», *Journal of the History of Ideas,* 32 (1971), pp. 423-432.

BATSCHA, Z.: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976.

BECK, L. W.: «Kant and the Right of Revolution», en *Essays on Kant and Hume,* The University Press, New Haven/London, 1978, pp. 171-187.

— «Deux concepts kantiens du vouloir», *Anuales de philosophie politique,* 4 (1962), pp. 119-137.

BERKEMANN, J.: *Studien über Kants Haltung zum Widerstandsrecht,* Hamburg, 1972.

BURG, P.: *Kant und die Französische Revolution,* Berlín, 1974.

CASSIRER, E.: «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 41 (1932), pp. 177-213 y 479-513.

— *Rousseau, Kant. Goethe,* Princenton University Press, 1970.

DEGGAU, H. G.: *Die Aporien der Rechtslehre Kants,* Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1983.

DELBOS, V.: «Rousseau et Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 20 (1912), 429-439.

EBBINGHAUS, J.: «La doctrina kantiana de la paz perpetua», *Dianoia, 4*(1958), pp. 261-276.

GOLDMANN, L.: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants,* Europa Verlag, Zürich, 1945; trad. al castellano como *Introducción a la filosofía de Kant,* Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

González Vicén, F.: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952.

Goyard-Fabre, S.: *Kant et le problème du Droit*, J. Vrin, París, 1975.

Haensel, W.: *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín, 1926.

Henrich, D.: Einleitung zu I. Kant, *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967.

Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlín, 1984.

Koslowski, P.: *Staat und Gesellschaft bet Kant*, J. C.B. Mohr, Tübingen, 1985.

Lamanna, E. P.: *Studie sul pensiero morale e político di Kant*, Le Monnier, Firenze, 1968.

Lisser, K. *El concepto de Derecho en Kant*, UNAM, México, 1969.

Losurdo, D.: *Autocensura e compromesso nel pensiero político di Kant*, Napoli, 1983.

Murphy, J. G.: *Kant and the Philosophy of Right*, London, 1970.

Philonenko, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1968.

Polin, R.: «Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'aprés Kant», *Annales de philosophie politique*, 4 (1962), pp. 163-187.

Reiss H. S.: «Kant and the Right of Rebellion», *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 179-192.

Riley, P.: *Kant's Political Philosophy*, Rowman & Littlefeld, Totowa, 1983.

Ritter, Ch.: *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankurt a. Main, 1971.

Rodríguez Aramayo, R.: «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», *Agora*, 5 (1985), pp. 247-253.

— «La "revolución asintótica" de la metafísica kantiana», primera parte del estudio introductorio a I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. IX-XXIV.

— «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía*, 9 (1986), pp. 15-36.

Rodríguez Paniagua, J. M.: «El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9 (1962), pp. 35-70.

Saner, H.: *Kant's Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1973.

Scott, S. D.: *Ethics and Politics in Kant and Rawls*, London, 1979.

Seidler, V. J.: *Kant, Respectand Injustice (The Limits of Liberal Moral Theory)*, Routledge & Kegan Paul, London, 1986.

Vlachos, G.: *Le pensée politique de Kant*, PUF, París, 1962.

Vorländer, K.: *Kant und Marx*, Tübingen, 1911.

— *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Natan, Valencia, 1987.

Weil, E.: «Kant et le problème de la politique», *Annales* de *philosophie politique*, 4 (1962), pp. 1-32.

Willey, TH. E.: *Back to Kant (The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914)*, Wayne State University Press, Detroit, 1978.

Williams, H.: *Kant's Political Philosophy*, B. Blackwell, Oxford, 1983.

IV. La filosofía de la historia

a) *Textos principales (en versión castellana).*

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, versión castellana de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

b) *Bibliografía secundaria*

Álvarez Domínguez, I.: *La filosofía kantiana de la historia,* Univ. Complutense, Madrid, 1985.

Beck L. W.: Introduction to Kant, *On History,* The Bobbs-Merril Co, New York, 1963, pp. VII-XXVIII.

Chiodi, P.: «La filosofía kantiana della storia», *Revista di filosofía,* 58 (1967), pp. 263-287.

Despland, M.: *Kant on History and Religion,* London, 1973.

Estiu, E.: Introducción a. I. Kant, *Filosofía de la historia,* Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 7-36.

Fackenheim, E. L.: «Kant's Concept of History», *Kant-Studien,* 48 (1956), pp. 381-398.

Galston, W.: *Kant and the Problem of History,* Chicago, 1975.

Herrero, F. J.: *Religión e historia en Kant,* Gredós, Madrid, 1975.

Imaz, E.: Prólogo a M. Kant, *Filosofía de la historia,* el Colegio de México, 1941; reimp. en FCE, México, 1979.

Landgrebe, L.: «Die Geschichte in Denken Kants», *Studium Generale,* 7 (1954), pp. 533-544.

Lapalma, O. G.: «Kant y la filosofía de la historia», *Sapientia,* 136(1980), pp. 111-148.

Medicus, F.: «Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien,* 7 (1902), pp. 1-22 y 171-229.

Menzer, P.: *Kant Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte,* Berlín, 1911.

Mori, M.: «Studi sulla filosofía kantiana della storia», *Rivista di filosofía,* 70 (1979), pp. 115-146.

Philonenko, A.: «L'idée de progrès chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 82 (1977), pp. 13.37.

— La théorie kantienne de l'histoire, *J. Vrin, París, 1986*.

Rodríguez Aramayo, R.: «La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?», *Revista de Filosofía,* 8 (1985), pp. 21-40.

— «El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio introductorio a I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1987, pp. IX-XXXIX.

— «La filosofía kantiana de la historia: Una encrucijada de su pensamiento moral y político», en VV AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán,* Natan, Valencia, 1987, pp 5-17

— «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», en *Kant después de Kant,* Tecnos, Madrid, 1989.

Ruyssen, Th.: «La philosophie de l'histoire selon Kant», *Annales de philosophie politique, 4* (1962), pp. 33-51.

Schmitz R.: *Kant und das Problem der Geschicte,* Freiburg.

Ureña, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión,* Tecnos, Madrid, 1979.

Weyand, K.: *Kants Geschichtsphilosophie (Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung),* Köln, 1963.

Yovel, Y.: *Kant and the Philosophy of History,* Princeton University Press, Princenton, 1980.

a) *Textos principales (en versión castellana)*

La religión dentro de los límites de la mera razón, versión castellana de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1981.

b) *Bibliografía secundaria*

Aviau de Ternay, H. d': Traces bibliques de la loi morale chez Kant, *Beauchesne, París, 1986*.

Bohatec, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religión innerhalb der blossen Vernunft»,* G. Olms, Hildesheim, 1966.

Bruch, J. L.: *La philosophie religieuse de Kant,* Aubier-Montaigne, Páris, 1969.

Cortina Orts, A.: «La teología trascendental, el más elevado punto de vista de la filosofía transcendental kantiana», *Anales del Seminario de Metafísica,* 13 (1978), pp. 47-66.

— «El lugar de Dios en el sistema transcendental kantiano», *Pensamiento,* 38 (1981), pp. 401-416.

— Dios en la filosofía transcendental kantiana. *Salamanca,* 1981.

Gómez Caffarena, J.: «Fe racional y existencia de Dios». *Revista de Filosofía,* 4 (1981), pp. 179-195.

— El teísmo moral de Kant, *Cristiandad, Madrid, 1984*.

Guttmann, J.: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung,* Reuther und Reicher, Berlín, 1906.

Jansen, B.: *La philosophie religieuse de Kant,* J. Vrin, París.

LACORTE C.: *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religiones e filosofía,* Università di Urbino, 1969.

LAMACCHIA, A.: *La filosofía della religione in Kant* (*1755-1789*), Lacaita, Manduria, 1969.

LOADES, A. L.: *Kant and Job's Comforters,* Avero, Newcastle, 1985.

MICHAELSON, G. E.: *The Historical Dimensions of Rational Faith,* University Press of America, Washington, 1979.

RASCHKE, C. A.: *Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant,* American Academy of Religion, Missoula (Montana), 1975.

REBOUL, O.: «Le mal dans la philosophie politique et religieuse de Kant», *Canadian Journal of Philosophy,* 3 (1973), pp. 169-175.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «Postulado/Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento,* 42 (1984), pp. 235-244.J

ROVIRA MADRID, R.: *Teología ética (Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant),* Eds. Encuentro, Madrid, 1986.

SCHMALENBACH H.: *Kants Religion,* Dünnhaupt Verlag, Berlín, 1929.

SCHWEITZER, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* Georg Olms, Hildesheim, 1974.

TROELTSCH, E.: «Das Historische in Kants Religionsphilosophie», *Kant-Studien,* 9 (1904), pp. 21-154.

WALSH, H. W.: «Kant's Moral Theology», *Proceedings of the British Academy,* 49 (1964), pp. 269-283.

WEBB, C. C. J.: *Kant's Philosophy of Religión,* Clarendon Press, Oxford, 1980.

Wood, A. W.: *Kant's Moral Religion,* Cornell University Press, Ithaca, 1970.

— *Kant's Rational Theology,* Cornell University Press, Ithaca, 1978.

VI. Estética y teleología

a) *Textos principales (en versión castellana)*

Crítica del juicio, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1977. Juan Manuel Navarro Cordón y un equipo de colaboradores preparan una nueva versión con ocasión del bicentenario de la publicación de la tercera *Crítica.*

La filosofía como un sistema. Primera Introducción a la «Crítica del juicio», trad. de José Luis Zalabardo, Visor, Madrid, 1987.

b) *Bibliografía secundaria*

Adickes, E.: *Kant und die Als-Ob-Philosophie,* Topos Verlag, Vaduz/Liechtenstein, 1978.

Cassirer, H. W: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement,* George Allen and Unwin, London, 1968.

Düsing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff,* Bonn, 1968.

Flórez Miguel, C.: Kant, de la Ilustración al socialismo, ZYX, Salamanca, 1976.

García Morente, J.: Introducción a I. Kant, *Crítica del juicio,* Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp 15-64.

Hermann, I.: *Kants Teleologie,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972.

LEBRUN, G.: *Kant et la mort de la Métaphysique (Essai sur la «Critique de la faculté de juger»),* Armand Colin, París, 1970.

LENFERS, D.: *Kants Weg der Teleologie zur Theologie. (Interpretation zu Kants «Kritik der Urteilskraft»),* Köln, 1965.

LÓPEZ MOLINA, A. M.: «Sentido y funciones de la facultad de juzgar en la reflexión kantiana sobre la naturaleza», *Anales del Seminario de Metafísica,* 13 (1978), pp. 67.-78.

— *Razón pura y juicio reflexionante en Kant,* Univ. Complutense, Madrid, 1984.

MACFARLAND, J. D.: *Kant's Concept of Teleology,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1970.

MACMILLAN, R. A. C.: *The Crowing Phase of the Critical Philosophiy (A Study in Kant's «Critique of Judgement»),* Garland Publishing, New York, 1970.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo Bello),* Visor, Barcelona, 1987.

PHILONENKO, A.: «L'antinomie du jugement téléologique chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 82 (1977), pp. 13-37.

SOURIAU, M.: *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant,* F. Alcan, París, 1926.

TONELLI, G.: «Von der verschiedenen Bedentungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft», *Kant-Studien,* 49 (1957/8), pp. 154-166.

WETTSTEIN R. H.: *Kants Prinzip der Urteilskraft,* Forum Academicum, Königstein/Ts., 1981…

ZUMBACH, C.: *Kant's Conception of Biological Methodology,* McGuill University Press, Montréal/Quebec, 1984.

SEGUNDA PARTE

o antropología práctica, que versa sobre la caracterización del ser humano

La primera parte atañe a la filosofía del hombre y a los elementos que lo integran. La parte práctica de la antropología nos muestra cómo se hallan constituidos los hombres en relación con sus acciones arbitrarias. 99

La caracterización del ser humano se ve conformada por:

1) las características del hombre y

2) su carácter moral.

Entre las características del hombre considerado como un producto de la Naturaleza que cabe diferenciar de otros productos distintos figuran:

a) las disposiciones naturales,

b) el temperamento y

c) el carácter natural o el modo de pensar del hombre en general.

Todo ello configura el carácter en sentido lato.

El carácter moral del hombre considerado ahora como ser libre queda configurado por:

a) el carácter del género,

b) el carácter de las naciones y

c) el carácter de la especie humana.

Al trazar el carácter de una cosa constato simplemente las diferencias que presenta con respecto a otras cosas; por ello resulta sencillo cincelar el carácter natural, pero no sucede lo mismo con el carácter moral. En el caso del hombre nos encontramos con un ser tenaz, y describir su carácter equivale a desentrañar el carácter de la libertad.

PRIMERA SECCIÓN

PRIMER CAPÍTULO

Acerca de lo natural

Natural es en general todo aquello que conviene al hombre para un fin. Supone la capacidad de un hombre para aprender y la vocación de la naturaleza para el uso de los talentos. Constituye una cualidad por medio de la cual uno se pone al servicio de los fines más idóneos. Se trata, por tanto, de algo pasivo. El talento, por el contrario, constituye una destreza para utilizar algo de cara a unos fines. Así pues, representa algo activo. 99'

Lo natural consiste en:

1) la aptitud de adoptar formas y

2) la aptitud de inventarlas.

La aptitud se cuenta específicamente entre las disposiciones naturales y es llamada natural con toda propiedad, mientras que la capacidad también recibe el nombre de talento, aunque no deje de ser una disposición natural. En este sentido lo natural denota propiamente pasividad, si bien el espíritu también forma parte de él. Entre los animales, por ejemplo, decimos que un perro tiene un buen natural cuando se deja domesticar fácilmente. En el caso de los hombres, entre los alemanes por ejemplo, el equivalente sería adaptarse gustosa-

mente a la disciplina. Otros pueblos poseen un buen temperamento, pero un natural malo. No supone ningún elogio que digan de uno: «Tiene un buen corazón; deja que se haga con él cuanto uno quiera.» Pues no se trata aquí de la capacidad de hacer el bien, sino del aguante que se tiene. El buen corazón ha de incluir específicamente a la deferencia entre sus sentimientos, al entrar en juego el temperamento.— Se indaga el tempe- 100
ramento natural del niño y de la servidumbre, con objeto de averiguar el modo en que mejor se dejan gobernar. Se sondea el temperamento de los mayores, el de los maestros y el de los señores, a fin de adaptarse convenientemente.— Se dice que los rusos tienen mucho temperamento, mas poco ingenio. Por ello son buenos alumnos, pero malos enseñantes, y la experiencia demuestra que ni un solo ruso ha llegado a ser un buen profesor, por lo que todos sus docentes provienen de tierras extranjeras. La *perfidia* es un desacato contra quien manda nacido del rencor y el *pseudoservilismo* (*nicken*)[1] es la insubordinación contra el superior basada en un orgullo estúpido que alberga el propósito de juzgarle una mala pasada. La primera es propia de los rusos; el segundo, de los polacos.

No se debe confundir el buen talante con el buen corazón. La aptitud natural presenta la doble vertiente de la teoría y la praxis. La capacidad de aprender es teórica. Un buen natural de índole práctica es el ostentado por quien es dócil y bondadoso, lo cual viene a constituir un buen talante. Como decíamos, hay que distinguir el buen corazón del buen carácter. El buen talante se cifra en la paciencia y no supone sino una bondad negativa. Se trata de algo que agrada sobremanera a los demás, ya que alguien de carácter bonachón nunca se

interpone en el camino de nadie y uno puede hacer con él cuanto le venga en gana. No resulta muy provechoso al mundo, dada su actitud meramente pasiva, pero tampoco es perjudicial. El buen corazón atañe al temperamento y es activo. Cualquiera puede engatusarle, apro- 100'
vechándose de su ceguera para el fraude. El buen carácter representa una bondad positiva, y esto es lo preferible. A la mujer le cuadra más un buen talante; al hombre, un buen corazón. Los alemanes se dejan gobernar con buen talante y no son tan dados al disimulo como otros pueblos, cual es el caso del italiano.

Las mujeres son más dadas al encubrimiento que los hombres y también se dan más maña para sonsacar los secretos de los demás. Esa tenacidad y perseverancia constituyen buenas cualidades que no suelen acompañar al carácter bonachón. Decir que las mujeres ostentan éste resulta bastante ambiguo. Con ello se indica su delicadeza, al tiempo que su presteza para poder disponer y organizar todo.

SEGUNDO CAPÍTULO

Del temperamento

El temperamento puede ser definido como lo característico de la energía vital. Representa el compendio de los estímulos. No debe ser confundido con la disposición habitual del ánimo. Ésta representa un estado de ánimo en virtud del cual uno se aplica a ciertas acciones o inhibiciones más que a otras. Sobre la disposición de ánimo suele decirse que uno está de tal o cual humor.

Sin embargo, también existe una disposición de ánimo habitual que no guarda relación alguna con el tem-

peramento. Ciertos varones razonables han observado
que la educación de la mujer debería verse colmada de
amenidades, ya que con una frecuente sonrisa su sem- 101
blante cobra un grato aspecto de mansedumbre y ad-
quiere una disposición habitual hacia la jovialidad que
le resultará muy provechosa para el matrimonio.

La disposición habitual puede llegar incluso a mejorar un temperamento deficiente, viniendo a subsanar sus defectos.

El temperamento presenta dos vertientes:

1) El temperamento del cuerpo, el cual denota la composición de las partes del cuerpo. A esta vertiente corresponden:

a) la constitución, la estructura, el vigor del cuerpo;

b) la complexión o la mixtura de las partes elásticas con aquellas otras que no lo son;

c) el temperamento considerado clínicamente, esto es, la mezcla de los humores entre sí.

2) El temperamento de las entrañas:

a) la constitución estriba en los huesos y en otras partes sólidas del cuerpo que constituyen los fundamentos de la vida;

b) la complexión atañe a los canales y a la mezcla de los jugos, abarcando por tanto los principios del movimiento vital interno;

c) el temperamento en cuanto tal se cifra en la contextura de los nervios y, por ende, en la sensación del movimiento vital.

* El temperamento del alma sólo cuenta, sin embargo, con dos aspectos: *a)* la fuerza emotiva, y *b)* la capacidad de desear. Una criatura capaz de tener sensaciones

y de mostrarse activa (o susceptible de albergar deseos) 101'
está viva. Según esta distribución, cabe trazar una cuádruple división:

1) En el plano sensorial nos encontramos con:

a) el temperamento *sanguíneo* donde predomina una excesiva satisfacción con nuestro estado. Las emociones se suscitan con facilidad, pero no son muy duraderas;

b) el temperamento *melancólico,* donde impera el descontento con el propio estado y las emociones no se despiertan fácilmente, si bien permanecen por largo tiempo.

2) En el plano de la actividad tenemos:

a) el temperamento *colérico,* en el que los estímulos inciden rápida y profundamente, aunque no de una forma duradera;

b) el temperamento *flemático,* que se caracteriza por su frialdad y su carencia de afecto.

* * *

1. El *temperamento sanguíneo* hace que quienes lo poseen sean tan fácil como efímeramente excitables.

Dados al descuido y a la irreflexión, suelen prometer
prontamente de buena fe cosas que luego no son capa- 102
ces de mantener salvo rara vez, pues no prevén las dificultades que se avecinan; por ello acostumbran a ser deudores insolventes. Es risueño, ya que los disgustos quedan amortiguados por una actitud irreflexiva con respecto a las emociones. La despreocupación le hace estar sempiternamente jovial y esperanzado, dado que nada turba tanto el buen humor como las inquietudes. Nada le apremia ni tampoco le deja una profunda huella en su ánimo, habida cuenta de que las cosas impor-

tantes sólo son tales por un instante y todo lo encara superficialmente.

Se muestra amistoso, siempre que no haya de compartir cuita alguna. A cambio se deja consolar muy fácilmente. La tendencia a la jovialidad de la que hace gala el sanguíneo no es una mera consecuencia de la gran excitabilidad y la enorme efimeridad de sus emociones. (Análogamente, la tristeza propia del melancólico no obedece sino al hecho de que su emotividad se vea conmovida de un modo tan profundo como duradero.) Gusta de la moda por lo que ésta supone de inconstancia en la elección de los objetos del gusto. De ahí que los franceses sean tan sanguíneos y constituyan asimismo la nación más festiva. El sanguíneo siempre se muestra jovial, y bajo esa óptica todo queda convertido en objeto de júbilo. Es voluble y no concede verdadera importancia a cosa alguna, pues rápidamente lo convierte todo en objeto de chanza, confiriendo también una jocosa transcendencia a cosas que carecen de ella. 102'

Ostenta un *esprit des bagatelles* que es bien acogido en las tertulias; por ello constituye un buen contertulio y gusta de las reuniones sociales, donde se encuentra en su elemento, si bien no llega a trabar grandes amistades, ya que no se deja importunar por los asuntos ajenos, dado que ni siquiera lo hace con los propios. No es persona de aviesas intenciones, pero tampoco desiste fácilmente de sus pecados, ya que su arrepentimiento no le dura demasiado. Es de buen talante y de buen corazón. Es amigo de la compasión, pues ésta le afecta con prontitud, y también hace cuanto está en su mano. Sin embargo, le resulta tedioso discurrir sobre ello. Está lleno de buenos propósitos y resoluciones, pero por eso mismo tampoco supone un buen temperamento.

2. El *temperamento melancólico*. Aquí predomina un descontento vital. Mas no es éste el rasgo fundamental del temperamento melancólico, caracterizado por lo costosas y duraderas que son sus impresiones afectivas. La melancolía se deriva de ese descontento vital, el cual se deriva, a su vez, de lo profundamente que calan las impresiones en su ánimo. Por eso se habla de profunda melancolía, por la intensidad de sus sensaciones. Concede a todo una importancia desmedida, y ésa es la razón de que medite tan profundamente sobre todas las cosas. Este detenimiento perturba la sensación que el ánimo cobra de la vida, dando lugar a la tristeza. (El melancólico tiende a quedar absorto con cualquier tipo de representación.) Incluso el placer estremece al melancólico más de lo que le complace y llega a olvidar 103
por completo si alguna vez estuvo alegre. El que todo le parezca tan transcendente constituye la causa de su tristeza, ya que teme perder de vista cuanto es agradable y lo grato se convierte así en un gran infortunio. (Quien tiene un temperamento sanguíneo resulta más acorde con la naturaleza, ya que no confiere por mucho tiempo una gran importancia a las cosas, actitud que se compadece mejor con la brevedad de nuestra vida.) De este temor hacia todo se origina una propensión al recelo que resulta tan difícil de curar como la excesiva confianza del sanguíneo. El melancólico halla dificultades por doquier allí donde todo se le antoja sencillo al sanguíneo; de ahí nace la cautela del primero, que tan bien le sirve para tratar precavidamente sus asuntos. No promete algo con facilidad, pero mantiene firmemente sus promesas. Al encontrar dificultades por todas partes y conceder una importancia desmedida a casi todo, siempre le parece que no ha hecho lo suficiente.

El melancólico, al contrario que el sanguíneo, es agradecido. Sin embargo, es tan vengativo como agradecido y su corazón deja un hueco para el rencor. Su gratitud también se debe a la importancia que confiere a todo. Suele ser entusiasta en materia de religión y menos fanático que el sanguíneo, quien no se preocupa por verificar nada. El melancólico puede ser muy virtuoso, mas también lo contrario. El sanguíneo, en cambio, carece tanto de virtudes como de defectos muy acendrados, siendo más proclive a la indiferencia. El melancólico de mucho entendimiento suele ser un entusiasta, en tanto que el de entendimiento parco acostumbra a ser fantasioso e ilusorio. La imaginación de los entusiastas es desenfrenada, mientras que la de los fantasiosos carece 103'
de cualquier regla. Los primeros pueden ser domesticados, al tratarse únicamente de una exageración de la regla, pero con los segundos no hay nada que hacer, al no existir regla alguna.

3. El *temperamento colérico*. Es muy activo, pero poco laborioso. También es extremadamente pasional, fruto de la enorme actividad desplegada para apartar prontamente del camino los obstáculos con los que tropiezan sus empresas. De ahí se desprende el furor que le caracteriza, el cual debe ser entendido no tanto como un rasgo esencial del temperamento colérico, cuanto como una consecuencia de su frenético y vivaz impulso hacia la actividad. Le gusta mandar, mas no se ordena a sí mismo lo que ha de hacer, pues es demasiado inconstante para ello. Ésa es la razón de que sea insufrible cuando le toca obedecer y, sin embargo, resulte aceptable a la hora de mandar. Puede ser un hombre honrado y un juez justo, siempre y cuando no tenga a nadie por encima de sí. Sin embargo, cuando se le lleva la contra-

ria, suele mostrarse muy injusto, puesto que le gusta hacer valer sus derechos. Sus modales, lejos de ser gráciles, son muy rígidos, persiguiendo con ello aparentar una aureola de respetabilidad. Por eso sus pasos están siempre contados, volcando su atención en ello. Su ansia de dominio le lleva a preferir la monarquía. No es mezquino, sino codicioso, y no deja de salir para relacionarse con los demás. Es vehemente, mas sin tregua. Entre sus afectos destaca la ira, y entre sus pasiones el afán de gloria. El colérico se granjea fácilmente reyertas a causa de su pronta excitabilidad. Cuando se trata de un clérigo, no deja de inmiscuirse en todo, ostentando un sentido polipragmático. Suele ser ortodoxo y profesar la religión dominante, con el fin de hacer prevalecer sus opiniones con la maza de Hércules.

Suele ser ordenado en lo que atañe al trabajo. Posee 104
una gran opinión sobre su sagacidad y también aparenta ser más de lo que es. En este sentido, el orden le sirve para revestir de importancia casi todas las cosas. En general aparenta más de lo que es y ostenta más de lo que disfruta. En el terreno religioso es un fariseo y es muy mirado con toda suerte de ceremonias. Su tono resulta ofensivo para con sus iguales, si bien se muestra exquisito en presencia de un superior. Rara vez se da entre ellos mucho ingenio, aunque sí bastante talento. Dos coléricos son incapaces de mantener un trato social. Vale más tenerlo como pariente que como amigo, pues en este caso debe permanecer en un plano de igualdad, en tanto que como pariente puede adoptar un aire protector.

4. El *temperamento flemático* admite una doble consideración:

a) Cabe considerarlo en sentido débil y entonces supone insensibilidad, desidia a la hora de decidir y de actuar, lo cual resulta innoble, dado que los estímulos no se cifran sino en el goce animal. Su indolencia y resignación representan algo abyecto.

b) Y también en un sentido fuerte. Cuando la actividad es incitada lentamente, pero luego se mantiene asimismo por mucho tiempo, una vez que los afanes se han visto suscitados. Esta flema en sentido fuerte es tenida por el temperamento más admirable, habida cuenta de que su actividad sabe adecuarse a principios. El flemático medita sobre todo antes de pasar a la acción. No se acalora con facilidad, ya que suele mantenerse al margen como si estuviera embelesado. Controla enteramente sus afectos y posee una gran fortaleza de ánimo. Mas no hay mucha gente así. Se diría que tal flema representa la madurez de la capacidad anímica de juz- 104'
gar. El príncipe Eugen[2] constituye una muestra del temperamento flemático, y Schwerin[3] del colérico Fabius Cunctator[4] no cesaba de refunfuñar ante el general Corvinus[5], quien no hacía mo retroceder, y salió finalmente victorioso gracias a esa táctica. Su divisa era: *Vir fueiens iterum pugnat*. Se tilda de flemático a un filósofo porque por principio éste debe arrostrarlo todo con imperturbabilidad. La flema otorga una especie de supremacía sobre los demás; pues la vehemencia con la que el colérico se asienta en los afectos le ciega. El flemático se caracteriza, al contrario que el colérico, por la paciencia. También es diligente. En materia religiosa será firme y no se entregará simple mente a la devoción. Este temperamento es escatimado por la naturaleza, ya que la naturaleza gusta de la variedad y, de haber muchos flemáticos, todo acabaría quedando ordenado

enseguida. Es un espectador enteramente imparcial, lo
que le hace ser blanco de la sátira y la caricatura. El fle-
mático no es violento, no se precipita y tampoco se deja
afligir por pena alguna. El colérico rebota ante el flemá-
tico como los arietes al chocar con la lana, dado que
chocan contra un hombre impasible. Sus resoluciones
son firmes, generándose con ello una supremacía sobre
los demás sin que él lo haya pretendido así. Este tempe-
ramento viene a hacer las veces de la sabiduría, pues
cuando tales personas carecen de la misma no dejan
por ello de ostentar cuanto se le pide a un filósofo prác-
tico. De ahí que también suelan ser llamados «filóso-
fos». Tampoco alberga el flemático vanidad alguna, ya
que las menudencias no le seducen en absoluto. El fle-
mático no se destaca y por ello no despierta demasiadas
envidias, cosa que sí suele suscitar el colérico. Ahora
bien, tampoco es fácil reconocer el valor del flemático,
puesto que todo lo lleva a cabo de un modo parsimo- 105
nioso. El flemático es el mejor marido, pues nunca da
pie a una riña. En sentido estricto se trata del tempera-
mento más afortunado.

* * *

La inclinación habitual hacia el temperamento depende de la educación, del ambiente y del modo de vida, así como de los principios adquiridos. Las mujeres deberían ser educadas con desenvoltura, a fin de que prevaleciera en ellas un temperamento sanguíneo. El temperamento flemático propio de los comerciantes obedece principalmente a su modo de vida, y también los holandeses deben su temperamento flemático al modo de vida antes que a una predisposición anímica.

Con respecto a la religión, 1) el sanguíneo tiene tendencia a hacer de ella un objeto de escarnio, 2) el me-

lancólico propende al fanatismo, 3) el colérico suele ser tan fariseo como ortodoxo, y 4) el flemático se inclina por el indiferentismo.

Profesionalmente, 1) el sanguíneo es disperso y asistemático; 2) el melancólico, concienzudo y escrupuloso; 3) el colérico, innovador y ansioso de gloria; 4) mientras que el flemático lo afronta todo mecánicamente y gusta de ponerse en manos de sus mayores.

En el campo de las ciencias, 1) el sanguíneo es populachero, mientras que 2) el melancólico suele ser profundo y oscuro, a la par que original, 3) el colérico acostumbra a ser inexacto, pero metódico, y 4) el flemático se muestra muy tenaz, aunque no logre demasiados resultados, por lo que le resulta muy trabajoso el cultivarlas.

En el trato social, 1) el sanguíneo gusta de la chanza, 2) el melancólico cultiva la sutileza, 3) el colérico es pródigo en relatos, y 4) el flemático tiende al silencio. El temperamento de este último se deja expresar en estos versos:

> «Y con ello no permanezco inactivo,
> puesto que desde mi sillón os miro»[6].

TERCER CAPÍTULO

Sobre la fisionómica

La fisionómica debe cifrar su arte en deducir y adivinar lo interior sobre la base de lo exterior. Se trata de una ciencia acerca de los indicios externos del temperamento, del talento y del carácter humanos. Tales indi- 105’

cios externos pueden referirse tanto a lo verdaderamente idiosincrático cuanto a lo casual o accesorio. Entre los primeros se cuenta la configuración y entre los últimos la vestimenta, la forma de andar o de comer, etc. Los primeros son los que constituyen propiamente la fisionómica, si bien Lavater[7] pretende llegar a conocer el temperamento partiendo de estos últimos, de los que serviría como ejemplo la manera de escribir (siempre, claro está, que no nos hallemos dentro de un carruaje). No es posible proporcionar un concepto universal de la fisionómica, puesto que descansa sobre meras sensaciones. Por ello tampoco puede ser participada, ni resultar útil a otro, ya que carece de un fundamento seguro. Lavater ha recuperado esta disciplina instaurada por Baptista Porta[8], quien comparó la figura humana con los animales. Sin embargo, se trata de un hombre que no logra traducir las intuiciones de sus observaciones a conceptos claros y distintos. Debe reconocerse que dentro del terreno de la fisionomía no resulta nada sencillo hablar sin imágenes, pero también resulta imprescindible un mínimo discurso. El alma posee una influencia sobre el cuerpo que no se manifiesta 106
en la estructura de éste. Sin embargo, se nos demuestra llegar a conocer este carácter con tanta exactitud que bien se podría constituir una ciencia infalible partiendo de ahí. Ciertamente, se da por hecho que podemos captar ciertos rasgos del hombre mediante la imaginación; ahora bien, sólo con estos rasgos no podemos trazar el perfil del hombre tan fácilmente como una figura matemática, ya que no nos es posible participárselos a otro. Esa estampa de la imaginación queda encerrada dentro de nosotros, por lo que no puede trocarse en sólidos conceptos y nunca dará pie a fundar una ciencia sobre

tal base. Mas no deja de ser cierto que podemos reconocer algo acerca del temperamento y del carácter del espíritu a partir de la configuración externa del cuerpo, ocurriendo otro tanto con los animales. Pues el cuerpo ha de compadecerse con la calidad del alma.

La fisionómica se interesa por:

1) La estructura del cuerpo.— Unas proporciones perfectas dan lugar a una estructura bella, lo cual supone el punto intermedio en la agregación de muchas cosas de la misma clase. La estructura bella perfecta constituye el principio para juzgar lo bello. La belleza descansa en los conceptos que obtenemos a partir de la experiencia. La verdadera belleza es la belleza natural y no el ideal imaginario del artista, cuya armonía sólo estriba en la fantasía. Se ha observado que una estructura corporal enteramente regular suele ser el indicio de un hombre vulgar sin demasiadas aptitudes. (La naturaleza parece guardar cierta proporcionalidad. Cuanto más se haya aplicado en el cuerpo, tanto peor será el alma, y viceversa.) El genio suele ser frágil a un mismo tiempo, y ello contribuye a hacer aflorar con firmeza ciertas cualidades del temperamento; el virtuoso se muestra 106'
muchas veces terco y gruñón. En el caso del genio, habría introducido junto a esta perfección alguna fragilidad. Del concepto de belleza original se desprende el concepto de la magnitud intermedia, así como el de la proporcionalidad concerniente a las fuerzas y aptitudes del ser humano. En el genio de imaginación privilegiada suele imperar cierta desproporción en su cuerpo; tal es el caso de un Sócrates[9] o de un Pope[10]. La fealdad de los rasgos faciales aparenta delatar maldad.

¿Acaso puede darse en la naturaleza una deformidad que sea producto suyo? Taxativamente no, habida

cuenta de que, si tuviéramos un conocimiento más amplio de sus fines y conociéramos el uso de todos sus miembros, nada de cuanto tiene lugar basándose en las reglas de la naturaleza nos parecería deforme, sino más bien al contrario, puesto que todo es bello según el curso de la naturaleza. La fealdad es un término meramente relativo, fruto de la comparación. También lo feo puede ajustarse a reglas; y nada puede ser modificado sino a cambio de que resulte diez veces peor. Cierto general había perdido en combate su enorme nariz, que deslucía su aspecto, por lo que se hizo traer desde París la mejor nariz de cera; sin embargo, tras colocarse ésta, su apariencia resultaba diez veces más fea y tuvo que hacerse reponer su antigua nariz. La decrepitud es algo propio del estado *praeternatural*. Denominamos grotesco a un rostro feo, al no ser capaces de captar la proporción que resulta imprescindible a todo semblante. Como se imponía el contraste en la disposición del rostro, tal disposición fue implantada por la naturaleza con el primer hombre, depositando en él la semilla de otras mil. Ningún ser humano se halla en disposición 107
de reproducir artísticamente con la fantasía tales rasgos. Uno puede apreciar con facilidad al examinar un retrato las diferencias existentes entre el ideal del pintor y el original. De lo dicho se deduce que no hay rostro feo por naturaleza; la fealdad no es sino una variedad más. La maldad del temperamento y del carácter sí representan una fealdad auténtica. Un gesto malicioso y un semblante pérfido son síntomas de ello. La fealdad de las facciones manifiesta más claramente aún la transición de un mal temperamento hacia un carácter maligno. Semejantes rasgos son los que odiamos. Podemos

llegar a encariñarnos con un semblante grotesco, mas no con un ademán taimado.

2) La configuración del rostro.— En este punto cabe observar:

a) El perfil o el corte de la cara. No podemos representarnos con exactitud nuestro propio rostro, dado que en el espejo no vemos nuestro semblante de perfil, ya que el ojo se limita a describirnos una superficie y no nos muestra las prominencias, razón por la cual no nos resulta sencillo reconocernos en una imagen. La frente de los americanos se halla recubierta de muchos cabellos. Entre los griegos la nariz corría paralela a la frente, conformando un perfil perpendicular en el hombre, del que, sin embargo, carecían muchas mujeres. Ésa era la causa de que tuvieran los ojos tan hundidos. Los antiguos tomaban a chanza el tener un promontorio en la nariz. La nariz chata es un residuo de la del perro. Los chinos tienen la barbilla alta y los dientes de arriba hacia delante, justo al contrario que nosotros.

En las obras del fisiólogo Baptista Porta uno se encuentra con muchas cabezas de animales, y en las de Lavater con cabezas de seres humanos. Las frentes femeninas son bastante más redondeadas que las de los hombres, que acostumbran a ser más planas. También los perfiles de cada nacionalidad son diferentes. Lavater cree que las cabezas angulosas albergan un gran talento, como vendría a demostrar la de Erasmo de Rotterdam[11].

b) Las facciones suponen disposiciones gestuales, y 107'
los gestos son, a su vez, el reflejo de rasgos faciales ya conformados. Los ademanes constituyen un instrumento a través del cual expresamos lo que estamos

pensando. La *Mímica* de Engel[12] trata de ello. Las facciones se configuran de acuerdo con el temperamento.

Lichtenberg[13] cree que las facciones se derivan de los gestos y van fijándose merced a la educación y los hábitos. Lavater sostiene que los rasgos faciales provienen de la naturaleza y no se conforman mediante gestos más o menos habituales. Y no le falta razón. Los ademanes propios del pensar son enteramente distintos de los que acompañan al habla, pues en este último caso el hombre adopta la gesticulación más conveniente para su propósito; pero los gestos de un hombre en reposo son completamente distintos. Para Lavater el gesto de un hombre siempre resulta bondadoso tras la muerte, por mucha malicia que haya podido albergar anteriormente (creyendo por ello que hubo de poseer buenas disposiciones). Sin embargo, esto vendría a demostrar la tesis de Lichtenberg. El gesto de los muertos pierde su compostura, porque falta el influjo del ánimo y el gesto malicioso de aquellos sólo se veía modelado por efecto del ánimo. Los ademanes también son adoptados de esa forma por las facciones.

Igualmente, tanto la educación como el modo de vida hacen que los gestos se adapten a las situaciones más extrañas. (Un célebre ladrón esgrimió durante su juicio una cara atroz que hacía evocar a los animales de rapiña, ya que hacía largo tiempo que cultivaba ese oficio. Un príncipe que no tiene a quien mandar adopta aires de grandeza y de confianza en sí mismo para presentar un rostro regio. Hay rostros vulgares y nobles. Un rostro noble siempre expresa un sentimiento refinado. Es- 108
to se consigue mediante el trato con hombres cultivados. Un rostro común es algo burdo y nada dúctil. Entre los hombres y los animales existe cierta semejanza,

tal y como ha señalado Baptista Porta; v. g., un asno y un hombre perezoso. Un hombre sumido en sus pensamientos puede aparentar a veces un fiero aspecto. Como Hume[14] cuando se declaró el incendio en Camín, algo sobre lo cual Rousseau[15] no extrajo buenas conclusiones. Los pensamientos se dejan deducir a partir de los ademanes. En *Tristram Shandy*[16], uno de sus personajes, Aristóteles, dice lo siguiente: «Cuando uno piensa en el porvenir, uno mira hacia lo alto. Si vuelve sus pensamientos hacia el pasado la mirada se fija en el suelo. Mi padre mira de frente, luego no piensa en nada.» Algunos tienen una apariencia mortecina y, sin embargo, sus ademanes resultan muy vivarachos a la hora de conversar. El estrabismo es, entre otros, un defecto de nacimiento, y nada cabe deducir de tales fallas congénitas. Sin embargo, quien no es estrábico y sólo mira de soslayo sobre la punta de su nariz cuando miente, está revelando con ello su acción. Al tiempo que sus pensamientos dan un paso en falso, también lo hacen sus ojos. La mirada aviesa y el gesto taimado nos son adversos. La mirada aviesa no es franca, y uno no sabe a qué carta quedarse, temiéndola como una amenaza de brusquedad. El gesto taimado denota una risa sardónica. Uno no debe caer continuamente en la hilaridad, pues ello atenta contra las reglas más elementales de la cortesía. Lavater sostiene que las alteraciones fisionómicas modifican el modo de pensar, y viceversa.
Ahora bien, un hombre puede engordar y su cara re- 108'
choncha transformará sus muecas, mas no su modo de pensar.) La disposición de ánimo puede verse modificada por circunstancias muy particulares, tales como el modo de vida, el grado de libertad o de coerción, etc.; pero todo ello no afecta a la índole del ánimo. Los ade-

manes de una persona que haya vivido hasta los cuarenta años en el campo adolecerán de refinamiento y donosura. También existen ademanes que son propios de un pueblo. (Para que las mujeres encuentren amena una reunión deben hallar ocasión de reír a menudo.) Incluso la diversidad de religiones da tugar a toda una variedad de ademanes que se ven modificados por la alteración de las ceremonias religiosas y del cambio de mentalidad al respecto. En este sentido, Heródoto[17] ya lamentaba que las ofrendas depositadas ante los altares no eran tan buenas como las de antaño. Quienes se muestran fanáticos en materia religiosa suelen tener un aspecto grotesco. Los tahitianos y los italianos poseen un rostro expresivo. A partir de los gestos se puede deducir algo respecto del temperamento, mas en relación con el carácter sólo por cuanto buena parte del mismo se conforma según las disposiciones del temperamento. Sin embargo, no es posible inferir nada en absoluto acerca del talento, resultando irrisorio lo que Lavater señala en tal sentido, dado que —sin ánimo de bromear — pretende que nuestro perfil es la clave de nuestros talentos.

Los mayores bribones carecen de un ademán particular, pero comparten un aire distraído. Los vascos adivinan al instante si se acerca un carruaje francés o ruso. Según Lavater, los ingleses tendrían la piel más fina que los alemanes, y éste sería el motivo de que los últimos
tengan más arrugas en la vejez. El perfil griego se carac- 109
teriza por no tener la nariz demasiado hundida, ni tampoco excesivamente respingona.

Los pintores pueden caracterizar o caricaturizar; la caricatura es la exageración de un rasgo característico. En el retrato caricaturesco cabe destacar sobre todo los

trabajos de Hogart[18]. Un actor también puede cultivar la caricatura exagerando el carácter del personaje que interpreta. Que las gentes de una misma nacionalidad compartan ciertas facciones típicas queda comprobado al cotejar distintas pinturas de diferentes países. En el caso de los italianos, uno se encuentra casi siempre con ojos pizpiretos y nunca faltan rostros en sus cuadros. Los rostros de los infames no son nada elocuentes y, cuando se ven interpelados, cobran un aire distraído, como si estuvieran ausentes. El semblante de un malvado, sin embargo, siempre revela esa astucia propia de quien ha tenido mucho que ver con malhechores. El rostro femenino suele ser bello a pesar de la maldad del carácter, como ilustra el caso de la marquesa de Brinvilliers[19]. Hacia finales del siglo pasado dicha marquesa asesinó a su padre, a su tío ya su cuñada, envenenando la sopa que les enviaba al hospital, con el fin de *probar* sus fuerzas. Al descubrirse lo sucedido, se dio a la fuga, pero fue detenida y condenada a la hoguera.

Según relata Pernetty[20], un brandeburgués viajó a París para entrevistarse con un importante consejero al que no conocía y, al encontrarse con su retrato, se quedó contemplándolo durante largo tiempo. El consejero se ausentó y, al regresar, reparó en la persona que ya había dejado delante de su retrato. Al preguntarle sobre lo que le interesaba tanto del cuadro, obtuvo la siguiente respuesta: «Aquí es tan hermoso que no se le podría 109’
negar nada; nadie diría que es diabólico en persona.» Grimm[21] visitó en su viaje la Bastilla Newgate y otras prisiones, encontrándose con que todos los malhechores mostraban tener nervios templados y ostentaban con ello cierta prepotencia. Está demostrado que algunas personas de ánimo impetuoso y con talento po-

drían haberse convertido en grandes hombres gracias a esas cualidades, de no haberse visto en la tesitura de hacer un mal uso de ellas. ¿Puede alterarse la fisonomía? Desde luego, no resulta nada sencillo, aunque puede variar algo merced a la formación. Con todo, uno sí puede modificar el aspecto de sus gestos mediante la forma de vida y los modales. Por eso, cuando un padre hace ingresar a su hijo en la academia, le pide que regrese a él con la misma cara. No cabe duda de que, aun cuando se pueda llegar a conocer hasta cierto punto el temperamento y el carácter del ser humano merced a sus rasgos faciales, pretender enjuiciar por entero su alma y su carácter a partir de tales datos resultaría tan osado como cruel. Pues cualquiera podría ser considerado un malvado únicamente por su mal aspecto, ya que así cabría leerlo en sus facciones. Todos aplicamos de alguna manera la fisionómica, y muchas veces no se toma en cuenta a un sirviente o no se traba amistad con alguien porque hay algo en la configuración de su cara que nos hace desistir de ello. En términos generales, es bueno observar los rostros de la gente.

CUARTO CAPÍTULO

En torno al carácter específicamente humano o de la libertad

El carácter auténticamente humano está por encima 110
de todo cuanto le otorga la naturaleza; la condición natural, el temperamento, la fisionomía no constituyen propiamente su carácter. Éste viene dado por la voluntad humana conforme a principios. Lo característico de

la voluntad libre sí constituye el carácter del hombre en sentido estricto y es denominado modo de pensar. El carácter práctico es independiente del temperamento. Un talento puede ser tildado de hábil; un temperamento, de afortunado; el carácter, de bueno o lo contrario. El carácter de todo hombre estriba en el dominio de las máximas. El carácter puede verse definido, por tanto, gracias a la determinación del arbitrio humano en virtud de máximas permanentes e inteligibles. El hombre posee tres facultades.

1. El talento, que determina el valor social del hombre.
2. El temperamento, que prefigura la cota afectiva del ser humano.
3. El carácter, que define el valor intrínseco del hombre.

El talento es valorado, y mediante él uno queda pertrechado con miras a ciertos fines; se trata de algo que necesita ser *cultivado*. El temperamento es deseado, y gracias a él se ve uno predeterminado a la felicidad o al desamparo propio de una madrastra; aquí nos hallamos ante algo que precisa ser *disciplinado*. El carácter inspira tanto respeto como temor. En virtud de él se ve uno predeterminado al bien general, esto es, queda *moralizado*. En el caso del talento, la finalidad concierne a una cosa extraña, mientras que, en el del temperamento, atañe al hombre mismo y, en el del carácter, a toda la creación.

El temperamento ha de verse domesticado, sometido 110'
o sustentado. El carácter representa una condición propia de la voluntad de servirse de todas las disposiciones naturales. No se trata de algo innato y por ello puede

ser reprobado, al contrario de lo que ocurre con el temperamento y el talento. Un hombre posee un modo de pensar cuando ostenta ciertos principios prácticos y no sólo principios lógico-teóricos. El carácter configura la libertad. Quien no ostenta ninguna regla de conducta no posee carácter alguno. Uno sólo sabe a qué atenerse con quien posee un carácter. Del temperamento no cabe fiarse, pues siempre puede depararnos alguna sorpresa, pero del carácter puede uno fiarse. El carácter sólo hace su aparición en los años de madurez. En la juventud no se ha forjado todavía, y con frecuencia tarda mucho en conformarse, si es que se consigue alguna vez.

La carencia de talento o de temperamento puede verse suplida por algún sucedáneo equivalente, pero esto no es posible en el caso del carácter o del modo de pensar. Pues por el carácter atribuimos al hombre un mérito, siendo así que todas las demás disposiciones naturales no pasan de ser *merita fortunae* y no pueden serle imputados en modo alguno como algo meritorio.

Gracias al carácter el hombre puede tener una voluntad propia. Ésta no debe ser confundida con el capricho, que pertenece al ámbito del temperamento y denota una indisciplina harto perjudicial en materia de inclinaciones; de ahí que resulte necesario tener una voluntad propia basada en máximas estables y duraderas. Quien carece de una voluntad propia se muestra incapaz de rehusar nada y, si a ello se añade un mal carácter, nos hallaremos ante un haragán, un borracho, 111
un jugador o ante quien se sirve de todo como objeto de sus excentricidades. El poseedor de una voluntad propia se ve obligado a reflexionar por sí mismo sin preocuparse de lo que otro puede juzgar al respecto.

Así pues, para ostentar una voluntad propia, no se debe obedecer a los antojos ni consultar con los instintos o partir de los usos establecidos, sino meditar cuidadosamente cada caso concreto.

Que el hombre tenga una voluntad estable y actúe con arreglo a ella representa la pieza maestra del carácter. Éste no debe verse sujeto al antojo. En este punto no cabe hacer excepciones, ya que éstas darían al traste con las reglas. Quien actúa conforme a su humor es un caprichoso. A partir de las acciones no me es posible deducir un buen o mal carácter, ya que éstas bien pudieran derivarse del temperamento. El hombre debe poseer buenas máximas, esto es, principios prácticos. El carácter de los jóvenes debe ser predispuesto desde muy temprano incluso en las cosas indiferentes. Debe enseñárseles a no prometer algo a la ligera sin haber reflexionado previamente. Han de aprender a persistir en aquello que se hayan propuesto. Al principio conviene habituarles a obrar conforme a reglas en cosas insignificantes, apartándoles sobre todo de la imitación. Un carácter afectado que sólo se propone ir a contracorriente de la moda resulta estrafalario y ridículo. La amabilidad es una gran virtud social, pero no debe volverse pueril. La obstinación descansa en el temperamento, cuando compromete a una serie de inclinaciones; en el talento, si se basa en el convencimiento, y en el carácter, al ser sus principios más fuertes que los del 111’
contrario. Esta última es buena.

Existen tres clases de máximas: 1) las dietéticas, relativas a la comida, el sueño, los paseos, etc.; 2) las concernientes al trato social, y 3) las de la moralidad. No es posible determinar con exactitud las excepciones de una máxima salvo para mejorar alguna otra. Un amigo

de carácter supone una amistad duradera. En caso de enojarse con nosotros no llegará a odiarnos, ni tampoco a difamarnos. Un hombre de carácter es un gran hombre, mas no por ello bueno. La malicia del temperamento puede verse realzada por un buen carácter. Tenemos en mucho aprecio al carácter. Éste es un rasgo común a todo cuanto prevalece sobre nuestro egoísmo. No nos gusta tener que vérnoslas con él, ya que, como todo aquello a lo que tenemos en gran estima, daña nuestro amor propio. Nos gusta ser amados, pero todavía preferimos el ser respetados. Rousseau dice: «Aunque me odiéis, quiero obligaros a respetarme.» (Incluso el mal carácter suscita estima, como fue el caso de Sulla[22] en Roma. El ingenio despierta admiración en un primer momento, para luego dar paso a la indiferencia, como ocurrió con Carlos XII[23]).

¿Qué cabe hacer para ejercitar un carácter? Uno debe: 1) cumplir las promesas para consigo mismo y, también, 2) para con los demás. El hombre no debe limitarse a tener una legislación autónoma. Debe mantener su palabra, pues de lo contrario pierde toda estima por parte de su razón y de su propio carácter. En cuanto uno falta a su promesa, todo se malogra; v. g., si uno se propone levantarse temprano sistemáticamente y este propósito se quiebra continuamente en la práctica, nada se consigue con ello. El hombre que no puede confiar en sus propios propósitos, experimenta la desesperación de no poder conseguir todo lo bueno que pudiera lograr. Sin embargo, debe mantener su palabra para con los demás, esto es: 1) no debe mentir, y 2) ha de cumplir sus promesas. Quien miente carece de carácter
y se vuelve algo despreciable, pues se supone que he re- 112
flexionado previamente sobre todo cuanto prometo.

Muchos de cuantos poseen un carácter propio se vuelven a menudo personajes estrafalarios o herejes del gusto. Una persona estrafalaria es un imitador de la originalidad, sólo que esto demuestra de hecho la ausencia de carácter alguno. Un carácter consiste propiamente en una lealtad inquebrantable hacia los principios. Durante la juventud algo se puede hacer con miras a su adquisición. Cada temperamento se halla desigualmente inclinado para asumir un determinado carácter; el melancólico, por ejemplo, lo adopta más fácilmente que el sanguíneo. Pero propiamente el carácter no se basa en el temperamento, sino en la libertad del ser humano. Para forjarse un carácter resulta muy provechoso:

1) La observación invariable de los principios y el empeño por aplicarlos constantemente en todo momento.

2) La representación del desprecio al que se hace acreedor un hombre sin carácter.

Se hace difícil distinguir la benignidad del temperamento de la bondad del carácter. Un fisonomista que examinara los rasgos faciales de Sócrates le atribuiría mal genio (temperamento), aunque habría de reconocer que, gracias a una práctica continuada, esa predisposición anímica ha quedado configurada en un buen carácter. El buen talante supone un temperamento bienintencionado. A uno mismo le resulta muy complicado llegar a conocer su propio carácter. El buen carácter puede ser negativo o positivo. El negativo no es sino la ausencia del mal carácter, cuyas tres notas distintivas son: *a)* la mentira, *b)* la falsedad o afectación, y *c)* la rastrera adulación. Pues con todo ello uno sacrifica su estima, y un hombre de auténtico carácter ha de saber apreciar ésta. La lisonja hipócrita, el tono amistoso que

desaparece en cuanto damos la espalda, revelan un hombre sin carácter. Alguien puede ser calificado de buen hombre sin necesidad de presuponer un carácter en él, pero, si se le imputa probidad, si se vuelve necesaria dicha presunción. El parloteo indiscreto de unos para con otros y la maledicencia acerca de quien en otro 112’
tiempo fue un amigo del que nos distanciaron las circunstancias denotan la carencia más absoluta de carácter alguno. La amistad posee algo eminentemente noble, y esto suele evitar que se produzca una ruptura, pero, incluso cuando ésta haya tenido lugar, uno debe salvaguardar los secretos que alberga el alma de su antiguo amigo sin emplearlos en detrimento suyo. De lo contrario habría que dar por bueno este proverbio italiano: «Compórtate con tu amigo como si alguna vez pudiera tornarse enemigo tuyo.» Se trata de un refrán aborrecible, ya que viene a decir lo siguiente: «Finge ante cualquiera ser su amigo, pero sin serlo de verdad.»

Los rasgos distintivos del buen carácter son:

1) Ostentar permanentemente una bondad universal que no se basa en el mero interés.

2) No malversar la confianza de los demás. No se debe divulgar aquello que nos ha sido participado de un modo franco y sin reservas, pues tales confidencias establecen automáticamente una especie de pacto. Un hombre que lo cuenta todo, sin diferenciar entre lo que puede ser contado y lo que no, es indiscreto e incapaz de poseer carácter alguno. Pero, si es capaz de hacer esta distinción y luego hacer caso omiso de ella, es malicioso (resultándonos despreciable oírle hablar mal de alguien que llegó a creerle digno de su amistad).

3) Uno no debe limitarse a aborrecer el mal, sino que también ha de hacerle frente y no guardar silencio cuando la maledicencia hace acto de presencia.

4) Se debe albergar auténtico pundonor y no ambición ni vanidad. No se debe tratar con infames, pues eso es lo que significa *noscitur socus qui non...*

No hay nada deshonroso en que alguien distinguido trate a un inferior de buen carácter, pero cuando un in-
ferior de buen carácter tiene tratos con un noble de mal 113
carácter ello denota vanidad y no auténtico pundonor. La vanidad es algo que no posee valor alguno en i sí mismo y que sólo adquiere aquél a través de la moda. Las máximas no deben seguir los dictados de la moda. La benignidad del temperamento debe ser diferenciada de la del carácter. Aquél quiere lo bueno en función de la inclinación; éste, por mor del deber. La doctrina acerca de la ternura del corazón, de una mera compasión que no se ve sustentada en principios, resulta muy contraria al carácter. Gellert[24] se equivocó al centrar su moral más en la inclinación que en el deber, pues el exceso de emotividad acaba por ahuyentar todo buen carácter. La inclinación puede variar en cuanto desaparece su causa. En esta misma línea se hallan las tesis de Hutcheson: aquello que se siente como bueno constituye un deber; quien carece de un alma sensible es incapaz de reconocer deber alguno. E igualmente contrarios al carácter se revelan los preceptos religiosos basados en el temor y el castigo, y no en principios morales, así como la práctica del bien bajo el respecto de la utilidad.

Ciertas ocupaciones brindan mayor oportunidad que otras a la configuración del carácter. Los poetas cuentan con una gran flexibilidad para observar y adoptar

toda suerte de caracteres, por lo que no pueden poseer uno muy determinado. Esto también se advierte en sus biografías, como es el caso de la de Young[25]. Actores, músicos, danzarines, etc., tampoco tienen, sino rara vez, un carácter firme, ya que aman la versatilidad, y esto no se compadece con el carácter. De ahí que sólo la gente con poca predisposición a forjarse un carácter pueda convertirse en poetas y músicos. Los intelectuales, al interesarse *únicamente por la ciencia,* suelen verse por lo general menos sujetos a las pasiones, y ello les hace más proclives a ostentar un buen carácter. Esta particularidad es observada por David Hume cuando señala que no resulta fácil encontrar, entre quienes han hecho del estudio su profesión, una excepción a la honradez. Sin embargo, también según Hume, el clero cae 113'
con facilidad en el disimulo y la hipocresía cuando carece de una buena preparación; con ello no deja mucha iniciativa al pueblo y se abstiene de llevar a cabo una labor que siempre podría acometer. Resulta ilusorio exigirle tanto. Los soldados y los burgueses son más propensos al buen carácter, al verse menos incomodados. *Rústica gens...* es un principio económico brutal, como dice Sulzer[26]. Tampoco es bueno presuponer maldad en todos y cada uno, ya que me incluiría a mí mismo entre los malintencionados. En el terreno del carácter el mayor defecto es la falta de reflexión. Su perversión es la falsedad. El defecto del carácter puede tener más de una causa. Así, el adagio *rustica gens, optima flens pessima ridens.* Dichos como «cada uno para sí y Dios para todos», etc., pueden hacer irreflexivo a un hombre al enseñarle máximas falsas y endurecer con ello su corazón. Afirmar que Dios aborrece a los paganos, ¿acaso no puede ser malinterpretado y dar lugar a que los

hombres se odien entre sí? En resumidas cuentas, quien se deja guiar por los ejemplos no posee una disposición que sea proclive a la forja del carácter, pues éste no dimana de la naturaleza, sino que debe ser adquirido. Esta adquisición viene dada:

1) a través de la educación, que en el caso de los hombres debe basarse en principios y en el de las mujeres en el honor;

2) mediante la reflexión y el conversar sobre cuestiones morales con amigos que tengan disposiciones para ello;

3) gracias a la solemne adopción de sólidos principios.— A este abandono del regimiento de los instintos para ingresar en el de los principios podría denominársele renacimiento filosófico.

4) El velar por la inviolabilidad de los principios. Uno debe ser objeto de respeto incluso ante sus propios ojos.

SEGUNDA SECCIÓN

EN TORNO AL AUTÉNTICO CARÁCTER DEL SER HUMANO

PRIMER CAPÍTULO

El carácter del género

Todos los productos artísticos requieren de cierto 114
arte, independientemente de que precisen mayor o menor ímpetu. La naturaleza ha querido la felicidad de ambos sexos. El cuerpo y el alma de la mujer no se han visto dotados por naturaleza de tanta fuerza como los del hombre, por lo que hubo de otorgarles un mayor arte a la hora de aplicar sus fuerzas, lo cual resulta más sencillo en el caso del hombre. El hombre está hecho para la naturaleza y la mujer para el hombre. En última instancia, la mujer gobierna la naturaleza a través del hombre. El carácter femenino debe ser observado en el estado civilizado y quizá tomar como paradigma del mismo a las parisinas más refinadas. El germen de la naturaleza se desarrolla entre el género femenino más que en el masculino dentro de un estado de refinamiento. La debilidad femenina es algo impuesto por la naturaleza, tal y como el vigor es propio de la naturaleza masculina. Pues los hombres se hacen querer de las

mujeres con la ayuda que pueden prestarles. De ser iguales sus fuerzas, la realidad sería muy otra. Cuando debe tener lugar una unión, ésta no puede basarse en la simetría, sino en una necesidad mutua. A la debilidad del sexo femenino se la denomina «femineidad». La naturaleza ha querido que no fuera temeraria aquella parte del género humano a quien le incumbe la procreación. Por otra parte, por medio de dicha femineidad la mujer llega a gobernar incluso al hombre. La simetría 114'
socava la unión entre dos personas. Ésa es, por ejemplo, la causa de que dos profesionales de la misma especialidad no suelan ser grandes amigos. La mujer es débil por naturaleza y el hombre es débil por su mujer. David Hume constata el hecho de que las mujeres no se enfadan cuando se bromea con su sexo, mientras que no saben encajar sin enojarse terriblemente las bromas relativas a su pareja. (Sobre ellas mismas admiten cualquier indiscreción salvo la relacionada con la edad.) Las mujeres saben bien que el género masculino no dejará nunca de tenerlas en alta estima, y por eso no se toman en serio ese tipo de chanzas; sin embargo, sí parece preocuparles que su estado matrimonial pueda llegar a ser tratado con desdén. Esto las enoja porque les hace perder su influencia sobre los hombres y su estima podría quedar muy denigrada. Nunca debe uno burlarse de la femineidad, pues nos estaríamos burlando de nosotros mismos, habida cuenta de que por medio de ella el otro sexo domina al masculino. Este dominio alcanzó sus cotas más altas en los tiempos de la caballería, aunque todavía puedan encontrarse algunos rasgos típicos de aquél en los duelos a la española. La mujer aún podría incrementar el dominio que sus encantos ejercen sobre el varón si fueran educadas con franqueza, y no

bajo coacción, en todo lo relativo al honor. Debe serles mostrado el lado inconveniente y poco amable del vicio. Con dicha educación la mujer se mostraría menos apocada y más segura de sí misma en sociedad. En cambio, jovencitas de gran valía y mucho coraje se vuelven muy tímidas al ser introducidas en sociedad por mujeres bien educadas.

Las mujeres no muestran respeto alguno por los 115
hombres, a quienes gustan de tratar como a títeres jugando con su narcisismo. Y, por otra parte, a los varones muchas veces les encanta convertirse en muñecos de las damas. El género femenino se muestra solidario en este sentido. El sexo femenino amplía la cultura del masculino principalmente en dos facetas: 1) lo útil, y 2) lo bello. Las mujeres no poseen un gusto tan refinado como los hombres. Pues, al ser ellas mismas un refinado objeto del gusto, cultivan con su sola presencia el del varón, mas no el suyo propio. Existe una gran diferencia específica entre cualidades homólogas que acompañan tanto al género femenino como al masculino. Así, por ejemplo, para el entendimiento masculino cabe adoptar un criterio enteramente diverso al del femenino. El hombre piensa conforme a principios; la mujer, tal y como piensan los demás; si bien ésta se adhiere a la opinión general para obtener una aprobación que no podría conseguir en caso contrario. El honor del hombre se cifra en sí mismo; el de la mujer, en algo externo. En materia de religión la mujer no ha de cavilar, sino asumir cuanto diga la iglesia. Con respecto a su honor, las mujeres dependen de lo que la gente diga de ellas, mientras que los hombres deben enjuiciarlo por sí mismos. Las mujeres no ven sino lo que los demás dicen acerca de ellas; los hombres reparan en lo que se piensa

de ellos, cuando se les juzga de un modo imparcial. Por
lo que atañe a los sentimientos, el honor debe ser el
móvil del hombre, y la virtud el de la mujer. En cuanto
al patrimonio doméstico, al hombre le corresponde ga-
nar y a la mujer ahorrar. Por eso reciben las mujeres re-
galos antes que los hombres, mientras que éstos se
creen obligados a mostrarse obsequiosos. También es
aconsejable que las féminas no sean dadivosas, pues ig-
noran lo que cuesta adquirir las cosas. Al margen de su
interés particular, el varón se interesa por la cosa públi-
ca, en tanto que la mujer se restringe al interés domés-
tico. Si las mujeres velaran por la guerra y la paz e in-
tervinieran de algún modo en los asuntos de Estado,
ello sería un pequeño desastre (de ahí que en Polonia no
exista una auténtica forma de gobierno), puesto que só-
lo se preocupan por la tranquilidad y no se dejan in-
quietar sino por los intereses particulares. Pocas mu je- 115’
res han hecho tanto como las de Job[27] y Sócrates. La de
Job estaba preocupada por su generosidad y le hizo su-
primirla, porque la tenía por causa de su desdicha. La
de Sócrates le pidió que abandonara su empresa de me-
jorar el mundo, si bien, al comprobar que tampoco así
se cuidaba de los intereses domésticos, esto es, de que
no le traía regalos, le dejó campar por sus respetos; por
lo demás, Sócrates estaba muy contento con ella. Ri-
chardson[28], el autor de *Pamela, Clarisa* y *Grandison*, tes-
tó ante un librero londinense a favor de una mujer que
supiera recitar a Cicerón[29] y a Séneca[30], mas con el si-
guiente codicilo: «Como me ha dicho mi hermano, a
condición de que no le repugne haber leído en directo a
Cicerón»; y se la encontró. La mujer es implacablemen-
te apasionada, pero siempre induce a su marido hacia el
reposo. Las mujeres no se muestran tan amigables entre

sí como los varones. Ello se debe a que los varones sólo
muestran inclinación hacia una sola persona, mientras
que las mujeres tratan de agradar a todo el sexo mascu-
lino. En su caso, dicha inclinación no puede limitarse a
un solo sujeto, pues de lo contrario se convertiría en
coquetería o en un juego de seducción premeditado.
Las mujeres en busca de su hombre dan lugar a una ri-
validad que se trasluce en la propia moda, al creer que
la vestimenta les hace más atractivas ante los hombres.
Las mujeres no se acicalan a causa de los varones, sino
para cobrar ventaja sobre sus competidoras. Ante el
hombre prefieren aparecer de trapillo. Las mujeres
rehúsan, los hombres aceptan. Ellas deben ser así para
no depender excesivamente del hombre. Al ser el varón
quien tiene que declararse, siempre cabe a la mujer des-
preciar dicha oferta, habida cuenta de que a ella no le es
posible elegir cuándo realizarla. En la elección el hom-
bre se muestra siempre más delicado que la mujer, y és- 116
ta más delicada en las apariencias. Pues no le queda
sino aceptar o rechazar, sin poder tener la iniciativa,
cosa que bien le gustaría. Suele atender más a los bienes
de fortuna que al aspecto. Toda muestra de afecto es
entendida como un acto de condescendencia por parte
de la mujer y como un deber en el caso del hombre. Por
medio del rechazo la mujer atrae al hombre y puede
continuar dominándolo en el matrimonio. El hombre
no intenta agradar a ninguna mujer más, cuando ya tie-
ne una, pero la mujer casada sí pretende gustar a otros.
Puesto que podría enviudar y nuevamente la elección
no estaría en su mano. La mujer soporta los celos into-
lerantes del varón, mas no así la suspicacia. Los celos
tolerantes resultan algo ridículo, puesto que luego el
varón no precisa hacer conjeturas y limitarse a su mu-

jer, respecto a la que tiene un privilegio exclusivo por medio del matrimonio. Alguien que piensa de un modo tolerante con respecto a su mujer es un cornudo. Esta expresión se deriva de unir las palabras «gallo» y «corzo», viniendo a significar un capón que tuviera un cuerno en la cabeza[31]. El káiser Carlos[32] no podía soportar los celos en sus dominios e implantó una sociedad de maridos consentidos que se mostraban mutuamente tolerantes con respecto a sus mujeres. En el terreno de la botánica el equivalente de tal amancebamiento vendrá dado por las cucurbitáceas. El vocablo árabe correspondiente también se deriva de «gallo». La mujer es cariñosa en el plano de los sentimientos, mas no en el del modo de pensar, como lo es el hombre. La mujer carga en el haber del varón toda clase de sufrimientos por la sencilla razón de que se ve incapaz de padecerlos.

A menudo suele plantearse esta cuestión: ¿quién debe llevar la voz cantante dentro de la pareja? La mujer debe ejercer su dominio en el matrimonio a través de la inclinación. El hombre debe gobernar dicha inclinación gracias al entendimiento. Valga el siguiente ejemplo: Si un príncipe quisiera organizar una fiesta, llevaría a cabo su proyecto sin reparar en obstáculo alguno. Sin embargo, cuando el ministro le presente la indigente situación de las arcas y le hable de la conveniencia de ade- 116'
cuar el nivel del gasto a lo recaudado mediante los impuestos, le inducirá con ello a abandonar su propósito, siendo ésta la forma en que el príncipe reina y el ministro gobierna. De igual modo, el hombre debe ser el consejero y el guía de la voluntad femenina. Una joven dama ejerce cierta tiranía sobre los varones de más edad, tal y como una mujer entrada en años puede verse do-

minada por un jovencito. El amor conyugal es intolerante por definición. La tolerancia y el amor conyugal representan una *contradictio in adiecto*. Dicha tolerancia hace del hombre un objeto despreciable y odioso a los ojos de su mujer, para quien esa falta de posesividad no denota sino una escasa estima por su tesoro. El libertinaje previo al matrimonio por parte del sexo masculino no es tan tenido en cuenta como el caso contrario. La libertad del hombre se ve restringida merced al matrimonio, en tanto que la mujer amplía la suya. La mujer piensa que el hombre, cuando ya tiene una mujer, no ha menester alguno de buscar otra y, al representar ella a todo su género, el varón no precisaría de romper la fidelidad conyugal. El razonamiento masculino sería éste: una mujer que fue tan audaz de soltera y llegó a transitar caminos prohibidos no mantendrá ninguna fidelidad conyugal, ya que ahora arriesga menos al utilizar a su marido como cobertura. Con respecto a la familia, las mujeres son quienes suelen ocuparse por lo común de educar a los hijos, y ésa es la razón de que se hable de niños mimados o enmadrados, cuando éstas ponen demasiado celo en su cometido. En términos generales, a las mujeres les agrada sobremanera la vivacidad de los hijos varones, mientras que, por el contrario, la educación de las hijas viene quedando en manos paternas. Ésa es la razón de que los hijos varones siempre quieran de un modo muy especial a sus madres y se complazcan en obedecerlas, constituyendo una suerte de nobleza el abandonarse al dominio materno y mostrarse sumisos con ellas hasta el final de sus días. Por eso no es aconsejable que el hijo se lleve consigo a su madre después de casarse, ya que la mujer quedaría 117
convertida en un cero a la izquierda dentro de las res-

ponsabilidades domésticas. Esto es algo que no rige para con las hijas y sus madres. Como éstas profesan un mayor apego hacia sus padres, pueden llevar ellas mismas el gobierno de la casa sin dejarse comer el terreno por los pareceres maternos.

SEGUNDO CAPÍTULO

Acerca del carácter de las naciones

Cuando convergen muchos caracteres dentro de un mismo pueblo, éste acaba por no tener ninguno. Ésta es una advertencia que Hume hace a los ingleses. Y, desde luego, no deja de ser algo cierto, ya que, cuando los individuos poseen un carácter propio, no constituyen uno en su conjunto. El pueblo en cuanto tal carece, por tanto, de un carácter específico, al no poseer uniformidad alguna.

Entre las naciones cultas de Europa cabría contar a: 1) los franceses, 2) los italianos, 3) los ingleses, y 4) los alemanes, así como a los suizos, holandeses, daneses y suecos, ya que todos estos pueblos se han ido entremezclando con los pueblos germanos. Los italianos especialmente con los ostrogodos, después de Denina, habiendo ganado mucho con ello. El gobierno feudal es oriundo de los pueblos germánicos y sobre él se sustenta el sistema actual, el cual es mejor que el anterior.

1) El pueblo francés ostenta un carácter muy maduro, dada la gran uniformidad que los individuos muestran entre sí, al no tener un carácter propio demasiado arraigado. Son harto volubles y tan pronto empequeñecen lo importante como al contrario. La inoculación fue una moda efímera, que sólo se suprimió porque ya

había envejecido mucho. Se trata de la tierra del gusto por excelencia. En esa materia son originales y consumados maestros. Por lo que atañe a la conducta, se muestran civilizados al margen de la virtud, sociables sin el objetivo de propiciar su bienestar con ello y, tanto en sus reuniones como en sus representaciones teatrales, no toleran ninguna clase de ambigüedad; asimismo son patriotas admirables sin tomarse el menor interés en ello. Su patriotismo se basa en la vanidad y no en la lealtad a la patria. Las francesas tienen todo aquello que 117’
puede proporcionarles sin esfuerzo un radiante aspecto exterior. En cuanto autores, gozan de una gran popularidad, debida en buena medida al hecho de que las reuniones sociales no son tan cerradas como entre los alemanes y se da una mayor amabilidad entre las distintas clases. La popularidad representa para ellos el *summum bonum* y constituye la característica principal de los franceses, que observan idéntica conducta al margen de su estrato social. Bien puede decirse que uno se encuentra aquí con el saber hacer, tal y como en Inglaterra se topa con la más vasta erudición. Existen en francés ciertos vocablos que no pueden ser bien traducidos al alemán, habida cuenta de que expresan cualidades específicas de su carácter; *v. g., frivolité,* una inclinación del literato a engrandecer lo pequeño y a empequeñecer lo grande, que se ve acompañada de un gusto por la sátira cuando no se sale con la suya. Esto es lo que ocurre también con la palabra *conduite,* cuyo significado se aproxima al de un buen modo de vida. *Galanterie* es una especie de cortesía desmedida que está destinada a adular la inclinación y la vanidad de alguien en particular; dicha galantería puede tener también a un varón como destinatario de ella. Entre los griegos y los romanos era

esto algo enteramente desconocido, como cabe apreciar a través de las *Odas* de Homero, quien, aun cuando tribute grandes elogios a Mecenas[33], se reserva los mayores para dispensárselos a sí mismo.

El *point d'honneur* hace una *cuestio iuris* de algo en litigio, arrogándose la potestad de compulsar si se trata de algo justo o injusto. Se trata de una escrupulosidad concerniente al honor que no se basa en conceptos ni en máximas. Por lo común suele uno representarse a los franceses como faltos de un honor genuino, pero es un error hacerlo así. Sólo entre los franceses se encuentra gente capaz de rebasar su deber en el combate movida por el honor.

De hecho, este *point d'honneur* constituye un *casus conscientiae* que primero da lugar a los torneos entre caballeros y más tarde al duelo. En un principio, no podía entablar un duelo quien iniciaba la gresca, sino que era el ofendido quien imponía las condiciones del mismo. 118
En Francia existe un tribunal del *point d'honneur* integrado por mariscales, donde acuden a quejarse tanto la nobleza que pretende no saldar sus deudas por causa de su honor como quienes alegan su falta de honor por esa misma razón.

Petit-maître denota el caso de quien exagera sus responsabilidades o posesiones. La expresión fue acuñada por el mariscal du Comte. Se denomina *petit-maître* a quien se excede en materia de costumbres y maneras. No cabe traducirlo por dandi o por elegante, dado que sólo nos hallamos ante un mono aseado. Un *petit-maître* es aquel que adopta el tono de la corte en cualquier reunión social y aparenta ser persona de mucha confianza en palacio. Quien imita pero se queda en eso no es sino un mico.

Étourderie es el modo de decir algo con cierta libertad.

Coquetterie significa el jugar premeditadamente con los encantos para poner de manifiesto un deseo demasiado evidente. No se debe traducir por cortejo.

Los franceses caen en todos estos defectos por extremar la cortesía.

Francia es también la tierra de las modas. El uso de una manera en sus inicios constituye la moda, que cesa en cuanto dicho uso se generaliza. No es Versalles, sino todo el pueblo de París, quien dicta la moda, y la corte debe limitarse a juzgarla posteriormente. Los orientales se muestran indiferentes a las costumbres relacionadas con su vestimenta, que cambia tanto como sus signos gráficos, desconociendo el fenómeno de la moda. Ésta proviene la mayoría de las veces del teatro. En Francia las damas marcan el tono, y a la que así lo hace se la llama dama *de bon ton* (tono significa aquí el valor conforme al cual se estima una cosa). Las damas que dan lugar a ello reciben el nombre de *bureaux d'esprit*.

Se denomina *prude* a una forma afectada de castidad, 118’
y *pretieuse* a la que reclama respeto también de un modo afectado.

Los franceses se interesan por todo cuanto acomete su rey. Se muestran solícitos a sobrellevar la carga de cualquier tributo con tal de obtener alguna diversión a cambio. Ésa es la razón de que la corte se cuide de organizar festejos constantemente. Todo sabio se esfuerza por presentarle un libro. Todos hablan calurosamente acerca del rey. Pero esto no se debe a que le profesen lealtad, viéndose inspirado más bien por la vanidad de creer incrementado su propio lustre al honrar a un rey

espléndido. El francés es más apreciado cuando, con el paso de los años, se desprende de la *étourderie*. Sin embargo, resulta odioso cuando deja traslucir su carácter, ya que tiene a su nación por la única juiciosa y se muestra satírico con todas las demás. De igual modo, considera que su idioma es el mejor y que todos deberían aprenderlo; por eso no se ríen cuando corrigen a un alemán que comete algún error al hablarlo, a quien tratan como si fuera un alumno suyo. Lo que resulta inevitable es reírse cuando ellos aprenden a hablar alemán, puesto que lo hacen con el desenfado propio de su carácter. Ésa es la razón de que raramente lleguen a aprenderlo bien, ni tan siquiera a pronunciar correctamente tal o cual nombre. Ello se deja ver también en sus escritos. Los franceses no son aseados, pero sí gráciles. Los ingleses son los más atildados y hacen gala de bañarse todos los días. Grimm dice: «Basta con visitar la cocina francesa para perder el apetito en la mesa, ya que los fogones están muy bajos y tan pronto escupen como se suenan la nariz.» Los franceses son muy corteses con los forasteros, mas nada hospitalarios. Las mujeres son muy despabiladas; no son guapas, pero sí atractivas, y son muy amenas, aunque poco hacendosas.
Y, según Rousseau, las amistades femeninas serían más 119
fieles que las masculinas. Los franceses gustan mucho de las buenas palabras y no saben vivir sin ellas; *suaviter in arte sed non fortiter in re*. Son amantes del ardid incluso en el terreno de la filosofía; de ahí que sus escritos no brillen por mucho tiempo. El francés es minucioso, pero no sabe prescindir del ingenio y prefiere sacrificar la minuciosidad antes que renunciar a éste. Por lo que atañe a las leyes, son muy severos y sus procedimientos judiciales resultan tumultuarios. La policía ejerce una

auténtica tiranía, y en cualquier momento puede sobrevenir una *lettre-de-cachet,* cual si de un rayo se tratara. Las leyes criminales son muy severas y se aplican sin ningún género de formalismos. La mayor intolerancia convive con una absoluta falta de fe, pero el gobierno cree que, como los franceses son tan veleidosos, los protestantes pronto dejarán de verse acogidos por la tolerancia. La historia de los protestantes y el caso de Jean Calas[34] constituyen un buen ejemplo de ello. Luego echan mano de la rehabilitación; sólo una vez que han ahorcado al inocente aciertan a encontrar sólidas pruebas para restituirle su honor. Así fue como quedó rehabilitado Jean Calas.

2) Aunque un príncipe de la casa de Borbón llegó a ser rey de los españoles, no le fue posible modificar sus costumbres. Quizá sea responsable de ello su ancestral sangre morisca. Actualmente son los antípodas de los franceses y demuestran un firme apego por sus antiguas costumbres; al igual que los pueblos orientales, viven aislados y sin prestar mucha atención a las ciencias.
No les gusta viajar, ni tampoco aprenden francés. La 119'
palabra *grandezza* designa muy bien el porte que adopta cualquier campesino, sustentado en el alto concepto que tienen de sí mismos. Los comerciantes poseen un talante noble y exquisito, siendo sin duda los más honrados del mundo. Cuando estalló una de las guerras mantenidas por España e Inglaterra, se promulgó un edicto para que no se abonaran las facturas de los comerciantes ingleses; sin embargo, sí saldaron sus deudas, aun cuando arriesgaban su vida en ello. Su mesa está mal surtida. Comen tarde, poco y mal. Un viajero alemán y su séquito causaron sensación en este sentido, puesto que, como consumían tanto, los españoles arma-

ban un gran revuelo para ver comer a los alemanes. En Zaragoza salieron a su encuentro para evitar que llegasen a la ciudad, temiendo no tener suficientes alimentos para ellos.

Esta nación cuenta con pocas diversiones. Sólo una danza, llamada fandango, parece estimular al pueblo, hasta el punto de que, cuando alguien la interpreta, todo el mundo la baila en las calles. Se trata de una nación algo cruel, tal y como muestran las corridas de toros y su auto de fe, donde son quemados los sambenitos[35], así como quienes tienen mitras de papel, en las que se ha pintado al diablo, y algunas antorchas verticales; las teas invertidas sólo significan el destierro. Tienen cierta propensión hacia el romanticismo. En España las reformas son muy difíciles de llevar a cabo, dado su proverbial apego a las viejas usanzas; valga como ejemplo que, siendo voluntad del rey suprimir el uso de la capa y de gran sombrero circular, para evitar que los malhechores pasaran inadvertidos entre tanto embozado, estalló una revuelta en contra suya.

3) En Italia el gusto artístico está tan arraigado como 120
en Francia el placer de conversar. Los gondoleros cantan dúos tan bellos que muchos cantantes no podrían mejorar. Los italianos son muy sociables al tiempo que harto prudentes. Son muy afectuosos y serios a la vez. ¿Estará relacionada su lasitud con esa fuerte afectuosidad? El francés es vivaz sin afecto alguno y es muy partidario del jolgorio. Los italianos son muy jocosos, pero pueden no soportar la chanza. Prefieren las fiestas públicas a las privadas, tal y como testimonia, por ejemplo, el carnaval. Sus habitaciones son más suntuosas que confortables. Rousseau nos cuenta que tienen salones magníficos y duermen en cuchitriles llenos de ratas.

Los *sigisbeos*[36] comenzaron siendo guardas y terminaron convertidos en amantes. Los *sigisbeos* o *cavalieri serventes* son propiamente sirvientes de las damas, y un caballero de honor difícilmente puede aparecer con su mujer sin *sigisbeo*. Sus iglesias están espléndidamente adornadas con mosaicos y frescos. Saben vaciar sus bolsas, gastando el dinero con esplendidez, pero también han sabido inventar todo para ponerlo en circulación: la banca, los préstamos o la lotería, como es el caso de Venecia. Más de un artista ha tenido que desprenderse de sus obras por esa razón. Entre los italianos la desigualdad patrimonial está muy marcada. En Inglaterra hace tiempo que las cosas no son así. La polenta, una masa de maíz turco, y las castañas constituyen su alimento habitual. Su genio se despliega en todos los ámbitos, y sólo su política descansa sobre pilares muy resbaladizos. La corte romana es una buena muestra de esa política. En ella no faltan bandidos, asesinos y envenenadores.

En tiempos de Carlos VI cierta *signora* Toffana[37] dio con un veneno compuesto de arsénico y una hierba llamada *combattaria*, que mataba lentamente; sólo fue des- 120'
cubierta después de haber eliminado a treinta hombres, refugiándose en un convento donde fue protegida hasta su muerte. Los italianos experimentan una fuerte aversión por los tribunales de justicia. A sus ojos éstos son tan poco fiables como los esbirros. Poseen la viveza propia del francés, pero fijada por el entendimiento. En Francia predomina el gusto por la vida social y en Italia el gusto artístico muy por encima de cualesquiera otros países. El fomento del gusto es la contribución de los franceses, corriendo el de la pompa a cargo de los italianos.

Las reuniones sociales de los italianos no están tan polarizadas por la cultura como las de los franceses. Los asuntos financieros están siempre muy presentes y el principal objetivo de una velada es conocer a mucha gente. Por el contrario, en Francia se cultivan de una forma extraordinaria, y quien, tras pasar un año allí, no aprende nada, es que no puede o no quiere hacerlo.

4) Respecto a los ingleses, David Hume hace la observación de que cada cual cuenta con un carácter específico dentro del conjunto de la nación. Ciertamente, en ningún otro país cabe encontrar tantas particularidades como en Inglaterra. Poseen un singular concepto de la respetabilidad. Aparentan odiar toda mimesis y, sin embargo, son amantes de la moda. La obstinación es con frecuencia un rasgo del necio, pero también de un carácter firme. Al igual que en Francia impera el *bon esprit*, aquí lo hace el *bon sens* y cuentan con mejor instrucción que en cualquier otro lugar. Los ingleses son grandes lectores de periódicos y su contenido es tan variopinto que agrada tanto al más listo como al más mentecato; en las casas principales suele guardarse la
prensa para la servidumbre, que no atiende sino al jui- 121
cio de su señor. El inglés trabaja intensa y rápidamente, pero sólo hasta la hora de la cena. Después marcha a las tabernas para discutir sobre política y religión. Muchas veces las charlas versan sobre futilidades, pero no dejan de cultivar el espíritu de la nación. Poseen clubes maravillosos. El bienestar está cada vez más extendido en Inglaterra. Se trata realmente de la tierra de las máquinas. Gracias a ello logran acortar y aligerar mucho el trabajo, que resulta con razón el mejor pagado; de eso saben los franceses, que cuando necesitan instrumentos astronómicos de precisión se ven obligados a importar-

los de Inglaterra. De sus trabajos resaltan la sencillez y la uniformidad, destacándose sobre todo su utilidad. Siempre cabe aprender algo de sus escritos. Están tan bien confeccionados que nunca quedan preguntas en el aire después de leerlos, si así lo ha querido el autor. No es ése el caso de los escritos franceses.

Montesquieu[38], uno de sus más grandes pensadores, esboza en su obra *El espíritu de las leyes* unas ideas que adolecen de realidad. Ningún Estado quedará mejorado gracias a ese libro. Además, abundan demasiado las ingeniosidades. En el capítulo dedicado al gobierno despótico dice: «Cuando el salvaje de la isla de Java quiere tomar el fruto de un árbol, lo coge y se lo come.» Ésta sería una imagen del gobierno despótico que, por supuesto, es válida, pero no constituye por sí sola todo un capítulo. Los ingleses son corteses sin tanta ceremonia y su sentido del humor es tan original que el francés siempre llevará las de perder en ese terreno. El antagonismo entre ingleses y franceses, así como el odio que se profesan mutuamente las dos naciones, estriba en sus distintas formas de gobierno. El francés sigue a su rey por mera vanidad. El inglés no tolera el porte regio y ama la libertad. El francés, en cambio, intenta potenciar al máximo el aspecto de su rey. Se da aquí todo un contraste entre los atributos del esclavo y del salvaje.

Si el inglés nos considera simios, por esa misma regla 121'
de tres cabría tenerle a él por oso. Es cortés, mas no sabe granjearse simpatías. Halla placer en la obstinación y se deja incomodar lo menos posible por los demás. Según el relato que hace Scharp[39] de su viaje, en Francia todo es cortés, salvo las fondas, y en Inglaterra todo es descortesía, a excepción de las hospederías. En Francia se derrocha la cortesía cuando se trata tan sólo de cum-

plidos; sin embargo, a la hora de prestar un servicio de verdad, no están en casa. Entre los ingleses se da justo el caso contrario. El inglés es hospitalario, aunque no guste de tener invitados. Se limitan a tratar al extranjero con la misma falta de ceremonia que preside todo su trato social. Sus platos son excelentes, si bien carecen de la parafernalia propia de los alemanes. Los alemanes son la nación más hospitalaria por lo que atañe a las formalidades del agasajo. Eso le dijo Bossuet[40] a Paoli[41] cuando ambos estuvieron en Alemania.

Los ingleses viajan, como los franceses, para desdeñarlo todo. Cuando están de viaje no tratan sino con otros viajeros de su misma nacionalidad, o incluso de su mismo club, y no salen de las fondas; en cambio, el alemán sí se esfuerza por conocer las tierras que visita en sus viajes. Es sorprendente la pobre noción que los grandes geógrafos ingleses tienen sobre otros países, como ilustra lo que acerca de Prusia dice Guthrie[42], quien editó con Gray[43] la historia universal del mundo.

Inglaterra es el paraíso de las mujeres. Junto a toda la galantería del caballero francés, la mujer gobierna en Inglaterra más que en Francia. En sus viajes son muy apreciadas por los hosteleros, ya que gastan mucho; de ahí que, por ejemplo, en Roma sean las extranjeras más estimadas.

5) Entre los alemanes predomina el temperamento 122
flemático. Se trata de un pueblo con pocas mezclas. El mecanicismo representa para ellos el mayor estímulo que pone todo en marcha; el orden se da en todos los ámbitos. Así existe cierto mecanicismo en el gobierno y sobre todo en su ejército, que gracias a ello es el más potente; ni los franceses con todo su patriotismo ni los

ingleses con toda su temeridad pueden lograr lo que los alemanes con su mecanicismo. Son buenos inventores en todo aquello que pueda ser deducido a partir de la observación y de la experiencia. Su talento descuella sobre todo en el campo de la química. Aun son mejores descubridores que inventores. En el plano de la cortesía se muestran meticulosos e incómodos. Desde luego, son incapaces de adoptar el *air degagée* de los franceses. Invariablemente son algo torpes, y nunca cabe dar con un buen actor alemán. Los alemanes lo traducen todo, al punto de que resulta aconsejable aprender su lengua, pues esto casi permite prescindir de todas las demás. Los alemanes no tienen orgullo nacional alguno. Ciertos autores pretenden alentarlo ahora, pero sin embargo se trata de una buena cualidad que no debiera verse aniquilada. La causa de ello estriba en el hecho de hallarse divididos en muchos Estados pequeños, cuyo conjunto no constituye una nación. Los alemanes son buenos colonos y no dependen mucho de su patria. Cooke[44] se encontró con uno en Kamchatka y con otro en la isla de Java, punto a partir del cual cabe hallarlos por doquier, allí donde no impere la opresión religiosa. Están algo más cultivados que los rusos, polacos, etc. Sin embargo, su meticulosidad resulta contraria al genio, con respecto al cual se hallan por debajo de los franceses, ingleses e italianos. Sólo trabajan continuadamente en algo cuando esto atañe a su laboriosidad. Tan pronto como se trata de una cuestión de ingenio se la dejan a los franceses. Sin duda, Kepler[45] descubrió
las trayectorias de los planetas, pero sólo Newton[46] pu- 122'
do definirlas con exactitud gracias a su descubrimiento acerca del peso de los cuerpos. Otro tanto ocurre en el campo de la química. El análisis del aire es llevado a ca-

bo por Black[47] en Edimburgo. El alemán cuenta con el talento del estudio y de la serenidad, pero posee más discernimiento que ingenio. Establece con todo fundamento y exactitud distinción tras distinción, presa de una titulomanía. Habla acerca de una persona en singular y en plural. El idioma alemán es muy rico en sinónimos, razón por la cual resulta más apto para la filosofía que el francés, donde abundan demasiado las palabras con muchas acepciones. Se trata de un idioma muy puro, en el que enseguida se advierten las adiciones de lenguas extranjeras; v. g., *Genie*, que viene de *ingenium* o *genius*. Esto es algo que no ocurre en otros idiomas. Los franceses, por ejemplo, toman la palabra latina, y basta añadirle una terminación francesa para que de inmediato no desentone en absoluto, mientras que en alemán una palabra extranjera introducida en un discurso solemne resulta enteramente ridícula. En cierta ocasión un predicador dio este colofón a su discurso: «Si hacéis esto, fomentaréis vuestro bienestar y yo quedaré muy *obligatus*.» Los alemanes gustan de las diversiones que puedan verse vinculadas con la flema, siendo éstas la comida y la bebida. La hospitalidad alemana no descansa tanto en la amistad como sobre la base de poder agasajarse uno a sí mismo al tiempo que a los invitados. Se muestran muy disciplinados y asumen con gusto la disciplina. Esto lo consigue una mecánica y escrupulosa educación en la escuela. Disposiciones como las detalladas en la carta *Imitationes Ciceromanae* u otros documentos por el estilo reprimen todo ingenio y cualquier capacidad inventiva a costa de crear el hábito de la meticulosidad ya en plena juventud. En el trabajo son pacientes, si bien su laboriosidad no se muestra tan eficaz como la de los ingleses. Poseen muchos conocimientos

literarios, y ésa es la causa de que proliferen tanto las citas en sus escritos, aunque parece que cada vez menos.

Dejan muchos vestigios en el campo de la invención 123
(v. g., Otto von Guericke[48] y la bomba neumática), pero no saben sacar partido a sus descubrimientos. La posterior ejecución y mejora de éstos tienen que dejárselas a otros. Es muy sistemático y han revestido de sistematicidad a más de una ciencia; v. g., el derecho público. Acepta de buen grado una reforma. Y Rousseau lleva razón al afirmar que la propuesta del Abbé de St. Pierre[49] sobre una federación de pueblos donde los litigios de las naciones quedarían resueltos merced a pleitos en lugar de guerras, puede tener lugar. Alemania podría ser su núcleo. Esto lo demuestran asimismo muchos ejemplos de litigios felizmente resueltos en la Dieta de Ratisbona.

Damos por vistos a los daneses, suecos, holandeses y suizos, como naciones germánicas que son.

6) Entre los polacos cunde, por lo que atañe a la Constitución política, una atroz libertad respecto de las leyes. A esto puede atribuirse principalmente la doma de los polacos, que suele compararse con las hostilidades de los antiguos alemanes. Son vivaces, pero sin demasiado ingenio ni inventiva. No cabe encontrar ningún buen escritor original entre sus filas. Los polacos son irreflexivos y por eso gustan de tomar a los franceses como modelo. No son buenos anfitriones y les cuesta aflojarse el bolsillo, dado que, aun cuando quisieran hacerlo, nunca tienen dinero. Les gusta la suntuosidad, mas no así la higiene. Al bailar describen bien su carácter. Comienzan con una *grandezza* española y terminan con una mazurca. El polaco se deja conducir con facili-

dad, mas no así civilizar. En Polonia no hay clases intermedias, sino nobleza o campesinado. Al gentilhombre le llaman *chlopiec*. Allí las mujeres están en el epicentro del gran mundo y los principales asuntos de Estado se tratan en sus habitaciones. Los polacos aman la libertad personal, pero pueden vender a su patria llegado el caso. Son muy ceremoniosos y siempre se tratan unos a otros con un «señor mío». Son poco enérgicos y, desde luego, no tan duros como los rusos. 123'

7) Los rusos tienen una férrea mentalidad. Se trata, en realidad, de una nación asiática. Odian cualquier otra nación y sólo saben olvidar ese odio en tanto que temen su poderío. Los sirvientes rusos se muestran leales para con sus señores tanto tiempo como dure su fortuna, y contribuyen a incrementar su desdicha en cuanto cesa su buena estrella. Ésa es la razón de que muchos rusos distinguidos prefieran tener sirvientes alemanes. La perfidia, esa enemistad encubierta bajo la apariencia de lealtad, es algo de lo que se inculpa a los rusos. El pseudoservilismo, ese oculto desacato revestido de una aparente obediencia, suele atribuirse a los polacos y es el que cabe apreciar en la servidumbre polaca. Suele traducirse por regla general en ejecutar lo contrario a la orden recibida. Se trata de un orgullo mal entendido con el que se juega una mala pasada al jefe. Este fenómeno también es bastante corriente entre los niños. Los rusos se dejan disciplinar con facilidad, pero son difíciles de conducir; si bien cuando polacos y rusos se dejan conducir merman sorprendentemente a los franceses. Los rusos son muy amantes del comercio, y por eso la industria o el artesanado no son tan corrientes allí como en otras tierras. Los campesinos rusos se ven obligados a ser autodidactas, al tener que fabricarse

ellos mismos sus ruedas, carros y trineos. Los campesinos rusos han de viajar bastante para aprovisionarse de suministros, y ello les hace ser bastante más cultivados que los campesinos prusianos o suevos.

Y, en una nación donde el campesino es muy refina- 124
do, el conjunto de la nación es bastante necio. Esto, que puede parecer una paradoja, queda confirmado, sin embargo, por la experiencia y tiene asimismo una explicación bastante sencilla. Cuanto más cultivada se halla una nación, crece el número de personas especializadas que cultivan una especialidad aprendida metódicamente. El campesino podría entonces satisfacer sus necesidades a bajo costo y dedicarse por entero a la agricultura. Los rusos no saben penetrar en el espíritu de las ciencias y tampoco pueden considerar ni comprender nada a partir de principios. Entre sus pintores cuentan con buenos copistas, pero nunca han tenido un solo pintor original. Se hallan muy inclinados a someterse al despotismo. Al igual que los pueblos orientales, son incapaces de forjarse concepto alguno sobre la libertad y por ello no la aman tanto como los polacos. Los orientales no conciben una forma de gobierno al margen de la monárquica. De ahí que al príncipe de Orange le llamen siempre rey de Holanda. La Compañía de las Indias Orientales es personificada bajo el nombre de John. De ahí que quienes eran enviados a la tierra de los cafres fueran considerados como hijos de la Compañía John y se les tuviera un enorme respeto; por supuesto, la situación cambió radicalmente cuando supieron que se trataba de una compañía comercial.

Los turcos son honrados, valientes, sobrios, formales y orgullosos. Dentro del pueblo llano cunde el sentido común y, al margen del despotismo, albergan mucho

orgullo y una gran confianza en sí mismos. Entre ellos no existe servidumbre alguna, ya que cuentan con esclavos cristianos. El gobierno es brutal. No quiere adoptar ninguna cultura, ni tan siquiera disciplina. Los turcos llaman a Europa Franconia, englobando bajo ese rótulo a todas las naciones europeas, porque francos eran quienes capitanearon la invasión del Imperio otomano. Bajo esa misma óptica simplista, un viajero que recorriera Europa podría dar estas someras definiciones:

1) Francia, el país de la moda; 2) España, la tierra de 124'
los ancestros (pues se tiene tan en cuenta a los antepasados que, muy a menudo, un duque se casa con la hija de un campesino sólo porque su linaje cuenta con una vieja y pura sangre española); 3) Italia, el país de la suntuosidad; 4) Inglaterra, el de la extravagancia; 5) Alemania, la tierra de los rótulos, 6) y un país, el de los turcos, podría ser denominado como la tierra de la jactancia.

Se ha intentado dibujar aquí el carácter de las naciones. Cada cual es muy dueño de añadir o quitar algo a este retrato, cuando cuente con datos para ello y haya reflexionado sobre el particular. Difícilmente puede evitarse que en una caracterización no se cuele de rondón muy a menudo la caricatura, sólo que muchas veces el carácter de las naciones no pasa de ser una auténtica caricatura.

Este gráfico del carácter nacional quiere atender ahora a la Constitución política, a la forma de gobierno, a la educación; en una palabra, a todo aquello que incide en el terreno de la antropología.

Tercer capítulo

En torno al carácter de la especie humana

La especifidad del género humano se pone de relieve al compararlo con los animales. En el orden de la naturaleza el hombre pertenece al reino animal, pero en el marco del cosmos forma parte de la comunidad de seres racionales.

I) Considerado como un miembro más del reino animal, las cuestiones relativas al carácter físico del hombre podrían ser éstas:

1. ¿Es bípedo o cuadrúpedo por naturaleza? Rousseau, por ejemplo, se inclina por lo segundo, adhiriéndose así a la tesis defendida por Boscati. Esta célebre anatomista italiano repara en la posición invertida cobrada por el feto hacia el quinto mes de gestación y señala que, de marchar la madre a cuatro patas, el niño se hallaría en una posición mucho más cómoda cual es la horizontal, indicando también que la circulación sanguínea se vería mucho más favorecida en ese caso, al no tener que remontar buena parte del cuerpo; sin embargo, otros han invertido estas observaciones en pseudoparadojas partiendo asimismo de la estructura corporal.

Linneo[50] nos habla de *homines diurnos* y *nocturnos*. 125
Los «albinos» o «dondos», un pueblo centroafricano, no pueden ver sino en la oscuridad, y ello da pie a la mentada disquisición. El ser humano es capaz de vivir bajo cualquier tipo de clima, algo que no está al alcance de los animales. Merced a la razón, también puede adoptar su nutrición a cualquier producto terrestre o

acuático. A orillas del Senegal los negros comen la tierra vegetal todavía no podrida, que el río arroja como barro y que contiene algo de grasa.

2. ¿Es herbívoro o carnívoro? Por la configuración del estómago se le habría de contar entre los integrantes del segundo grupo, dado que los animales herbívoros disponen de un estómago mucho más voluminoso. Las frutas nos producen acidez y una serosidad alcalina, tal y como testimonia la experiencia. La leche de la nodriza se vuelve ácida con el consumo excesivo de carne, debiendo rebajarse dicha acidez cociéndola y echándole unas gotitas de zumo de limón; ésa es la razón de que, si el ama de cría come carne muy a menudo, la leche de vaca resulte más provechosa para el niño.

3. ¿Es o no un animal de rapiña? El hombre no tiene fauces ni garras como los animales de rapiña, pero su capacidad reflexiva le hace más temible que la más vigorosa de las fieras.

4. ¿Ha sido el hombre creado para vivir en sociedad? El ser humano no ha sido creado para la colmena como la abeja, ni tampoco ha sido colocado en el mundo como un animal solitario. Por una parte, alberga una propensión hacia la sociedad, al ser sus necesidades mayores que las de cualquier otro animal; sin embargo, por otro lado, tampoco deja de inclinarse hacia la insociabilidad, ya que una sociedad demasiado grande le coarta, le incomoda y le obliga a estar ojo avizor.

Cabe suponer que los hombres han ido desterrándo- 125'
se mutuamente, rehuyendo las comarcas estériles, de suerte que sin esa violencia no se hallaría poblado todo el suelo terráqueo.

II) La índole del hombre cambia radicalmente en cuanto se atiende a su condición de inteligencia cósmica.

1. Cualquier animal sabe, merced al instinto, lo que ha de hacer, a excepción de los pájaros, que aprenden su canto de sus mayores. La experiencia nos muestra que, cuando un pájaro todavía no ha oído cantar demasiado a sus padres, puede adoptar el canto de alguna otra clase de pájaros. La primera diferencia con el animal estriba en que al hombre todo ha de serle enseñado. La instrucción es llevada a cabo por un preceptor que combina la información con la disciplina. La primera enseñanza es la del lenguaje, puesto que de lo contrario no existiría sino una única lengua.

2. La segunda diferencia consiste en que el hombre debe agradecerse todo a sí mismo. Esto representa una gran muestra de respeto por parte de la naturaleza, pero también constituye al mismo tiempo una pesada carga, dado que ello dificulta enormemente la tarea de llegar a ser feliz, así como la de propiciar y mantener su bienestar.

3. Entre los animales, cada individuo alcanza su destino ya en esta vida. Entre los hombres, sólo la especie puede alcanzar el destino de la humanidad a través del relevo generacional, de modo que cada generación dé un nuevo paso en el camino de la ilustración con respecto a la precedente y logre transmitir un orden de co- 126
sas algo más perfecto. El hombre no se debe a sí mismo la ilustración en el terreno de las artes y de las ciencias, sino también en el ámbito de la moral.

4. ¿Qué hombre es mejor, el tosco del estado de naturaleza o el cultivado de la civilización? El mejor estado

nos es aún desconocido, ya que será aquél en el que se hayan desarrollado todos los gérmenes del hombre tendentes a la mejor constitución de la sociedad civil.

Los dos términos de la ilustración y del progreso humano son: el hombre tosco (estado de naturaleza) y el hombre cultivado (civilización). El estadio intermedio entre ambos es el peor. En el primero, el hombre era feliz de un modo negativo y, en el segundo, lo será positivamente. Dicho estadio intermedio queda representado por la época del lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad. Rousseau acierta plenamente al preferir el estado de naturaleza. Pero eso no es válido con el estado civilizado, si bien sólo se llega a él —cuando menos en nuestro globo— por medio de grandes infortunios, como es el caso de la guerra y sus funestas consecuencias, pues el dolor supone para el hombre un aguijón que estimula la actividad. Toda criatura termina por alcanzar finalmente su destino, esto es, una época de madurez en la que puede desarrollar todas sus disposiciones naturales. A diferencia de los animales, en el caso del hombre sólo la especie alcanza su destino a través de diversas generaciones.— No deja de ser duro que sean otros quienes hayan de recoger los frutos de nuestros penosos esfuerzos; pero la experiencia, es decir, los anales de la historia de la humanidad en este caso, nos demuestra que no existe posibilidad de oponer reparo alguno ante tal orden de cosas. El tosco estado de naturaleza en el que los hombres, apegados a una noble in- 126’
genuidad, desconocían (si bien sólo por ignorancia) el imperio de las necesidades y de los deseos, era bueno bajo algún respecto. Sin embargo, cuando los poetas y los filósofos tildan a esa época de «dorada», no deja de darse cierta negligencia. Esa etapa constituyó la época

de la más burda ignorancia, un período durante el cual los hombres se alimentaban de los árboles al igual que los simios y eran incapaces de atender sus necesidades. Los tiempos de pleno desarrollo cultural son los únicos que merecerían propiamente el nombre de «edad de oro». La otra no es sino la infancia del hombre, y sólo quien quisiera ser un niño podría calificarla así.

5. ¿Cómo ha sido posible que los hombres se hallan granjeado tantos males a través de la cultura?

a) Las etapas naturales no vienen a coincidir con las propias del estado civil, lo cual origina una antinomia del bien y del mal. En el estado de naturaleza la aptitud del hombre para propagarse y alimentar a su prole aflora mucho antes. Conforme al estado de naturaleza el hombre ya es capaz de procrear hacia los dieciséis años, viéndose igualmente facultado para mantener a su descendencia. Según los cánones de la clase media, el hombre se ve ciertamente capacitado para procrear, mas no para mantener a su prole. Esto no suele ser posible antes de cumplir los treinta, mientras que en el estado de naturaleza ya se es hombre en las postrimerías de la adolescencia, al cumplir los dieciséis años. Esta contradicción planteada por el desfase existente entre las etapas naturales y las civiles en materia de procreación da lugar a más de un vicio (algo que no ocurriría si el hombre sólo cobrara su capacidad de procrear en torno a los treinta).

El hombre quedó determinado por la naturaleza a conservar su especie, pero ella misma quiso también que abandonara el estado de naturaleza. En vista de lo primero el instinto de procreación debía ser temprano,
pero ello dará origen a un conflicto al querer igualmen- 127

te apartarlo del estado de naturaleza, conflicto que sirve de fundamento a multitud de males.

b) El afán de enriquecer la cultura no guarda ninguna relación con la extensión de la vida, ya que, cuando un hombre llega a la sesentena y podría ser de gran provecho al progreso cultural, se vuelve torpe y ha de legar su puesto a otro. Con todo, esto no deja de ser necesario, puesto que, de no darse tal relevo, los hombres acabarían por eliminarse unos a otros. Ésa es la razón de que la sabiduría de la providencia haya establecido dicha desproporción. La propia cultura es la que nos hace apartarnos del estado de naturaleza. A causa de la desproporción entre la curiosidad y la duración de la vida, la cultura conlleva muchas incomodidades que el hombre ha de extirpar por sí mismo.

c) El hombre es libre por naturaleza y también por naturaleza son todos los hombres iguales entre sí. Una vez más el hombre se diferencia de los animales, pues el ser humano es un animal que precisa de un señor y que no puede subsistir sin un jefe. Y aquí vemos surgir una nueva inconveniencia de la cultura, por cuanto es causa de desigualdad entre los hombres al conllevar el sometimiento de los menos cultivados. En ello se fundan precisamente las tres paradojas señaladas por Rousseau, a saber:

— el perjuicio originado por la cultura o las ciencias;

— el carácter lesivo de la civilización o la desigualdad de la Constitución civil, si bien no quepa concebir Constitución alguna carente de desigualdad y que, por tanto, no vaya de alguna manera en detrimento del hombre *;

— el carácter nocivo de los métodos artificiales tendentes a la moralización.

* Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano.

Hasta aquí no hemos hablado sino de las determina- 127'
ciones que el hombre comparte con los animales, debiendo ocupamos ahora del destino espiritual del ser humano. En realidad, cuando éste se haya verificado, ya no cabrá hablar de contradicción entre éste y la determinación animal.— Rosseau en sus paradojas se limita a presentar una sola cara de la moneda. Sólo atiende a los perjuicios que aparentemente no se desprenden del estado de naturaleza, mas no repara en los provechos que se derivan gracias a la cultura de ese antagonismo entre la naturaleza espiritual y la naturaleza animal del hombre, el cual no deja de trabajar en pro del destino final del ser humano.

Valga como ejemplo el del muchacho que alcanza la edad de procrear, pero todavía se ve insolvente para mantener a su prole; ello le hace alejarse de la animalidad y aplicar sus fuerzas a la tarea de posibilitar ese sustento. Todo lo cual coadyuva al nacimiento de las ciencias y las artes.— El mal se origina en el seno del antagonismo de humanidad y animalidad, esto es, del conflicto que las disposiciones naturales físicas mantienen con las morales. Los infortunios que inevitablemente se hallan insertos en el destino del hombre constituyen el aguijón que debe estimular su práctica del bien.— En este orden de cosas el hombre cuenta con

tres disposiciones naturales, que son la pereza, la cobardía y la falsedad.

1) La pereza representa en última instancia el estímulo de la aplicación, constituyendo por ello algo provechoso, sin siquiera llegar a tener en cuenta que, de no albergar dicha propensión, los bribones e incluso cualquier hombre en general frecuentarían aún más el mal. Al fin y al cabo, es la perspectiva de una posterior pereza la que nos mueve a ejecutar cualquier tipo de tarea. Nuestras fuerzas acabarían por agotarse si la naturaleza no hubiera dispuesto en el hombre el contrapeso de una inclinación tal hacia el descanso y la inactividad.

2) Si todos los hombres fueran tan intrépidos como 128
lo son ciertos sujetos excepcionales, si ninguno se viera dominado por el temor a la muerte, nunca quedarían supervivientes tras el fragor de una batalla. Ésa es la razón de que la naturaleza dotase al hombre de cobardía, para salvaguardarle de los innumerables peligros en que pudiera caer de *motu proprio*. E igualmente dicha disposición era necesaria para el mantenimiento de la especie.

3) El hombre gusta de la clandestinidad y sólo se muestra sincero cuando cree encontrarse ante un auténtico carácter moral. Claro que un exceso de sinceridad le haría despreciable. De esta actitud reservada surgen el disimulo (discreción) y la simulación (hipocresía), que, conjuntamente, constituyen el carácter de la falsedad. El hombre siempre quiere detentar una primacía sobre los demás. Y este afán por dominar a los otros es lo que suscita la hipocresía y la falsedad. De ahí que el hombre sea tanto más proclive a la falsedad cuanto más desarrollada esté la sociedad civil.

De Luc[51] dice: «Los hombres no son tan crueles como uno se imagina. Se ayudarían con gusto, de no tener cierta devoción por la falsedad encubierta.»— Cuando se modifica parte de un rostro, desproporcionando algunos de sus rasgos, obtenemos una caricatura. Otro tanto ocurre con las cualidades morales del hombre; cuando se altera una aisladamente, se echa a perder toda la proporcionalidad. En tanto que los hombres no se hallen plenamente moralizados, es preferible que no sean del todo sinceros. Los perjuicios que podrían derivarse del uso impropio y malintencionado de esa sinceridad serían innumerables. En la mitad del camino estas disposiciones naturales no suscitan sino males, si bien trabajan en definitiva en pro de todo lo bueno que encierra el destino final. El hombre es insociable, y en el estado de naturaleza considera un enemigo a cualquier extraño, ya que, tal y como observa Cicerón, el significado más antiguo de *hostis* es el de extranjero.— Esta 128’
insociabilidad inspira temor y mueve a los hombres de un polo a otro, impulsándoles a poblar todo el globo terráqueo. Así es como los salvajes tienen por enemigo a cualquier extraño y llegan incluso a devorar al que cae en sus manos. El caballero Marion[52] relata que en uno de sus viajes los salvajes apresaron y devoraron al quince por ciento de su tripulación, apostillando que el hombre es un animal temible fuera del seno de la sociedad. No es fácil acertar a la hora de mostrar amistad hacia un salvaje. Entre los neozelandeses, por ejemplo, ello se demuestra por medio del roce de nariz. Tras ello uno puede adentrarse en sus poblados (*hippafts*), que siempre suelen hallarse enclavados en lugares inaccesibles, escarpadas rocas sobre el mar o emplazamientos fortificados mediante empalizadas. Pese a todo, dicha

insociabilidad engendra en última instancia una sólida
agrupación civil, promoviendo así la cultura y el refina-
miento del gusto. Sin esta insociabilidad no existiría la
sociedad civil en cuanto tal, sino, a lo sumo, una arcádi-
ca vida pastoril caracterizada por la indolencia y los
mejores sentimientos; esta situación haría que el hom-
bre no pudiera perfeccionarse y no mereciera mayor
respeto que cualquier otra especie animal. Éste es el ti-
po de vida que uno encuentra en Tahití, donde la indo-
lencia se ha adueñado de todos sus habitantes, quienes
seguirán igual mientras el mar les proporcione pescado
y los frutos hagan las veces de pan. Incluso su pesca su-
pone una holganza colectiva. Sin embargo, la insociabi-
lidad coloca al hombre en situación de pretender un
bien codiciado asimismo por otro, lo que les hace en-
trar en colisión y les obliga a escoger un jefe cuyos
mandatos sean aceptados por todos, conduciéndoles de
un modo sistemático hacia la sociedad civil. Las necesi-
dades del hombre se ven incrementadas merced a la
cultura, y esto representa un nuevo nudo para que los
hombres se vinculen más estrechamente entre sí. De es- 129
te modo se contrarresta nuevamente la pereza al verse
el hombre obligado a tornarse diligente y laborioso. Por
ello, la sociedad civil es el único estado en que pueden
desarrollarse todas las disposiciones naturales del hom-
bre. La sociedad civil presenta dos vertientes, la del Es-
tado y la del poder, la primera, de puertas adentro y, la
segunda, de cara al exterior. Tales vertientes no propi-
cian una vinculación universal al no reconocer ninguna
ley por encima de sí.— También ahí tiene su origen la
guerra, ya que un Estado teme el poderío del otro y se
da lugar a la barbarie. No es fácil concebir cuándo cesa-
rá este estado de cosas. La libertad del hombre que no

se ve limitada por leyes está desquiciada y siempre resulta vejatoria para con los demás, por lo que admite el calificativo de «bárbara».— Los príncipes que gobiernan los Estados aparecen como individuos inmersos en un estado de barbarie, puesto que no reconocen ninguna ley al margen de las suyas propias, y sus relaciones con las restantes naciones quedan basadas en la violencia. Todo su afán se cifra en despojar al adversario, quien, por su parte, adopta idéntica divisa; sin embargo, con este método se determina lo que es justo en tan escasa medida como la guerra pueda decidir quién lleva la razón, quedando sencillamente el criterio de justicia en manos del que detente mayor poder.— De ahí que el propio Rousseau dijera: «Es preferible ser adversario que ciudadano suyo», dado que, merced a esas guerras, las naciones albergan asimismo un estado de barbarie interna. Para evitar este estado de barbarie debería darse:

1) Una regla del derecho. 2) Un juez que velara por ella. 3) Un poder que convalidara este discurso jurídico; algo así como los magistrados (anfictiones) griegos. De este modo se cumpliría el plan de St. Pierre y de Rousseau, pese a que los príncipes se mofen de él como de tantas otras presuntas quimeras. Tal proyecto acabará por verificarse alguna vez. Cuando menos en ello debemos depositar nuestra esperanza y, de hecho, ya ha sido erigida alguna que otra institución con esas miras. Las 129'
guerras ya no resultan tan sencillas como antaño, pues hay mediadores que intentan impedirlas, recurriendo, cuando ello es necesario, a conminar al agresor con amenazas del tipo *tum tua res agitur partes dum proximus ardet*; valdría evocar aquí aquella fábula de La Motte donde una rana le cuenta a otra que los toros están pe-

leando con los novillos y, al espetar su interlocutora que nada le[53] va en ello, es informada de que los supervivientes se han visto obligados a retroceder hasta el pantano y podrían pisotearlas en cualquier momento.— No sabemos cuándo se arribará a ese anhelado estado, mas sí las condiciones que debe reunir un gobierno estable.

Una Constitución política debe dar cobijo 1) a la libertad y albergar junto a ella 2) la ley, esto es, la restricción que debe experimentar la libertad de un individuo para no estorbar la libertad del otro; dicha Constitución debe ser sinónimo de 3) un poder coactivo que aplique las leyes. La libertad desprovista de leyes y de coerción es la propia del salvaje o de los nómadas. Bajo este tipo de libertad me hallo en continuo peligro de perder mi libertad. La libertad coaligada con la ley y la coacción procura una igualdad entre los hombres. Ahora bien, la libertad unida a leyes pero carentes de autoridad es lo más absurdo que se pueda imaginar, una auténtica polacada. La libertad vinculada a una autoridad mas no a una ley constituye sencillamente una *contradictio in adiecto*, ya que ni siquiera se deja pensar. Coerción y ley sin libertad dan lugar al despotismo, del que el gobierno turco representa un modelo paradigmático. Entre un gobierno a la polaca y uno despótico no se dan en realidad muchas diferencias por lo que concierne a sus malas consecuencias, dado que el primero tampoco puede constituir jamás un todo armónico en su nación. El odio contra la ley supone el rasgo más característico del estado de barbarie.— Prefieren padecer las mayores aberraciones antes que hacer la más mínima concesión conforme a las leyes.— De este talante son tanto los turcos como los rusos, siendo los ingleses sus

verdaderos antípodas, pues éstos no reconocen como
justo salvo aquello que acontece con arreglo a las leyes;
lo cual viene a denotar un superior grado de cultura. 130
Entre los seres humanos el estado de naturaleza ha de
ser considerado como el más perfecto en un comienzo.
Este primer estadio es, por tanto, el de la inocencia.
Tanto el bien como el mal que subyacen en el hombre
no han germinado aún.— Ahora bien, el primer tanteo
que el hombre hace de su libertad siempre resulta de-
fectuoso.

Todo mal y toda desgracia que perpetre el hombre
tienen su origen en la tosquedad mostrada por la natu-
raleza con respecto al uso de nuestra libertad. Los hom-
bres se veían apremiados a provocar toda suerte de in-
fortunios, pues todavía no habían concebido una regla
con la que poner coto a la libertad, encerrando la vo-
luntad pública en los márgenes de un fin último; sin
poner límites a la voluntad individual la guerra hace ac-
to de presencia, siendo precisamente la discordia aque-
llo de lo que se servía la providencia en su sabiduría pa-
ra promover la cultura.

El *status civilis* es justamente aquél al que no se some-
ten los hombres inmersos en el estado de rudeza; su ca-
racterística principal es la existencia de un jefe de Esta-
do que: 1) puede emitir leyes, y 2) ostenta el poder ne-
cesario para imponer el cumplimiento de tales leyes. La
cultura viene a ser su rasgo más específico y es lo que
hace descollar a este estado sobre todos los demás. La
sociedad civil representa el instrumento por medio del
cual se forja la cultura del hombre, quien de esta forma
se acerca incesantemente hacia su destino final. Un ár-
bol que crece en campo abierto suele arquearse y retor-
cerse, mientras que en el bosque crecerá bien recto, al

no poder desplegar sus ramas, porque otros árboles le roban el sol y le disputan el espacio. Ésta es una buena imagen para ilustrar el estado salvaje y el civilizado. En este último cada uno opone cierta resistencia al caprichoso despliegue de los demás. No es posible disponer de la propia libertad de un modo irreflexivo, ya que la ley y la autoridad imponen sus restricciones. En la sociedad civil el hombre debe ajustarse a la existencia de otras voluntades competidoras y no le es posible hacer todo lo que quiera. Sólo bajo estas condiciones pueden desarrollarse sus talentos y habilidades. Sin embargo, esta sociedad civil sólo surge merced a una serie de inconvenientes originados por el hecho de que la libertad del uno sea una traba para la libertad del otro. La perfección de la sociedad civil estriba en el desarrollo de 130’
las disposiciones naturales tendentes a la consecución del destino final del hombre. Actualmente la humanidad bordea los confines de la civilización, mas no de la moralidad. La pieza maestra que la naturaleza ha ideado para favorecer el pleno desarrollo de las disposiciones naturales es la Constitución civil perfecta o, mejor dicho, su coincidencia con los fines últimos de la humanidad. ¿Cuál es la razón de que se hayan venido abajo todas las antiguas Constituciones políticas? Pues sus carencias, ya que, si bien eran aptas para el florecimiento de las artes y de las ciencias, no servían para mantener el Estado, una vez que mediante el lujo se alcanzaba un nivel muy alto en las necesidades de los individuos. Así, mientras que a los griegos les faltaba coacción en sus leyes, los pueblos orientales adolecen de leyes en su coerción. Virtud y vicio, la religión, las artes y las ciencias, todo son productos de la Constitución política.

Cuando una nación alcanza un alto grado de cultura, se incrementa merced a la suntuosidad la variedad de las necesidades y, con ello, el cercenamiento de la libertad. Sin embargo, la gente habituada a la libertad no consiente en limitar ésta, dándose así pie a la disolución del Estado, tal y como pasó con los griegos. Se mimaba todo cuanto era sublime y excelso en las ciencias sin estimar en nada todo lo demás. Pero no pudieron mantenerse, al no contar con poder restrictivo alguno. Ahora bien, cuando los hombres lleguen a concebir la mejor Constitución política (ningún hombre es capaz de mejorar la sociedad civil gracias a una ficción poética, ya que quien tiene el poder en sus manos no descenderá del trono), ¿qué deberemos pensar acerca del derecho internacional? El derecho internacional no se perfeccionará entonces merced a la guerra, sino mediante una sentencia judicial. Los propios reyes dejarán de dictar el derecho y quedarán sometidos a un tribunal universal de anfictiones. Luego una paz universal reinará sobre nuestro globo.

Las disposiciones naturales se encaminan hacia el desarrollo de nuestros talentos a través de: 1) la cultura, 2) la civilización, y 3) la moralización. Hasta el momento seguimos instalados en la cultura sin plan alguno y sólo es alentado el lujo. La mayor parte de la humanidad se halla todavía sin cultivar, y el despliegue más 131
elemental de nuestros talentos sigue brillando por su ausencia. Incluso las ciencias se limitan a satisfacer los gustos de la época sin incidir en el provecho general. Por lo que concierne a la civilización, no es entre nosotros sino un producto del gusto y de la moda, cuando en realidad debiera verse cimentada en máximas con aspiraciones de universalidad. Hasta la fecha sólo nos

hemos refinado un poco, pero no hemos introyectado aquello que caracteriza a un buen ciudadano. Por lo que atañe a la moralidad, sólo podemos decir que no hemos avanzado demasiado en esa dirección. Cuando encomiamos la virtud, ello sólo se debe a que no podemos negar su valor y porque nos gustaría pasar por quienes la ostentan. Costumbres sin virtud, vida social sin probidad ni amistad, altivez sin auténtico pundonor son muestras suficientes de que la moralidad no goza aún del oportuno respeto.

¿Cuáles son, pues, los medios para mejorar la sociedad civil y su Constitución política?

1) La educación, 2) la legislación, y 3) la religión[54].

1) La educación debe ser negativa. Ha de suprimir todo aquello que sea contrario a la naturaleza. El niño ya debe ser bueno en cuanto tal. Mediante el cultivo de los talentos debe suprimir toda brusquedad, a fin de que esa rudeza no aflore una vez en libertad. En realidad el niño ha de conservar su libertad y ser instado a obrar por deber.

2) También la legislación debe ser negativa. No debe restringir la libertad del ciudadano, sino que cada uno de ellos ha de tener su propia voz, si bien ello le obligue a actuar conforme a leyes.

3) Igualmente la religión ha de ser negativa. Deben suprimirse todas las definiciones eruditas de su discurso, aunque sea inevitable que albergue cierta erudición.

Nos hallamos, por decirlo así, en una triple minoría de edad.

1) Cuando niños en una suerte de domesticación en virtud de la cual siempre debemos actuar según los ideales de otros.

2) En el seno de la sociedad civil, nos vemos guiados por unas leyes que no hemos forjado y que a menudo ni 131’
siquiera conocemos, pues también en materia legislativa vienen las ciencias a levantar un halo de erudición que no nos es posible penetrar. Un menor de edad no tiene por qué carecer de propiedades, sino que debe conformarse con aquello que tiene. Ahora bien, los hombres siempre resultan ser menores de edad bajo los regímenes despóticos, monárquicos y aristocráticos. ¿Cuál es la razón de ello? El hombre está constituido de tal manera que no puede subsistir sin contar con un señor, puesto que de lo contrario coartaría la libertad del otro. Por esa causa los hombres se ven obligados a elegir un jefe. Pero este jefe no puede ser tomado de entre una clase más eminente de criaturas. Se trata de un hombre que en principio precisaría, a su vez, de alguien por encima de sí, y así continuamente, por lo que la justicia y el poder quedan depositados en manos de un hombre. La Ley exigiría que un hombre semejante fuera justo en grado sumo. ¿Es posible tal cosa?

3) En el plano religioso, también nos hallamos inmersos en la minoría de edad. Los conceptos religiosos siempre nos vienen prescritos y se nos impide examinarlos, negándonos la capacidad para ello. Dentro de esta minoría de edad uno se siente bastante cómodo, al disponer de un *curator* que se ocupa de nuestros asuntos.— Cierto rey quiso confiar a su confesor el cuidado de su alma y éste le prescribió un torrente de ceremoniales, ayunos y mortificaciones; sin embargo, el rey, que era muy escrupuloso, le dijo a su confesor que debía firmar la lista de prescripciones a fin de que, si quedaba olvidado algo, esa omisión no cayera de su cuenta. Él se limitaría a cumplir con lo escrito.

Cualquiera puede transformar la religión a su capricho, habida cuenta de que todo se acepta de un modo acrítico. Un ejemplo bastante elocuente a este respecto es el caso de Mahoma, cuya sabiduría no era muy extensa.— Tampoco podemos responsabilizar al clero de 132
todos los errores de la religión, pues no resulta sencillo clarificar sus conceptos para un público genérico. En definitiva, por lo que al bien del mundo se refiere, todo proviene de la educación, materia que el gobierno debería cuidar mucho más, atendiendo especialmente a la religión y a la moralidad, con el fin de mejorar al hombre.— Ahora bien, ellos mismos no se cuidan mucho de actuar conforme a leyes, puesto que, al tener el poder en sus manos, pueden imponer lo inmoral mediante la violencia. Por ello prefieren que en las escuelas se enseñe a leer, escribir y calcular basando la educación en la religión antes que en el fundamento de la moralidad y su impronta. Vemos, pues, que el destino final del género humano sólo se alcanzará cuando se instaure una Constitución política perfecta, es decir, cuando nos encontremos en el grado más alto de la cultura, de la civilización y de la moralización; únicamente entonces habremos conseguido un estado tal en el que el bien universal de toda la humanidad no se vuelva a ver interceptado por la guerra e infortunios varios. La cota máxima de cultura, civilización y moralización logrará que una paz universal reine sobre la tierra y los conflictos entre los príncipes sean resueltos mediante sentencias judiciales. En una palabra, el estado de naturaleza dejará de estar en contradicción con el civilizado. El que alguna vez logremos alcanzar dicho estado es objeto de esperanza. Mas los medios de que se sirva la providencia para ello nos son inescrutables, resultándonos de

todo punto imposible el descubrirlos, ya que nuestra razón bordea aquí las lindes de la razón eterna, la única que se halla en situación de prever y ordenar acontecimientos, medios y fines futuros.

Notas

[1] Cfr. el manuscrito de *Collins*, p. 1. <<

[2] Cfr. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 441. El texto en cuestión es utilizado por Starke como colofón de su «guía para estudiar el criticismo»; cfr. *Immanuel Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Mit Anmerkungen herausgegeben von F. Ch. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedruckten Vorlesungen*, Leipzig, 1833, vol. 2, p. 321. <<

[3] Quien suscribe ha tenido la ocasión de asistir a una de sus sesiones de trabajo, donde se cotejan pacientemente todos los textos para ir detectando los pasajes paralelos. Ésta es una pequeña muestra del rigor con que R. Brandt y su equipo quieren llevar a cabo esta empresa. <<

[4] Esto es algo en lo que han venido insistiendo R. Brandt y W. Stark (cfr., por ejemplo, el primer volumen de sus *Kant Forschungen*, Félix Meiner, Hamburg, 1987). Yo mismo también apunté algo en esa misma dirección en la introducción a mi versión castellana de las *Lecciones de Etica* (Crítica, Barcelona, 1988, p. 14). <<

[5] *Kants Lehre vom Genie und die Entsthehung der «Kritik der Urteilskraft»*, Göttingen, 1901. <<

[6] El estudioso de Leibniz podrá encontrar en Hannover cuantos originales precise. Los manuscritos kantianos no corrieron la misma suerte y desaparecieron junto al 95% de la ciudad de Königsberg (actual Kaliningrado). <<

[7] Nos referimos a la célebre *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* y a la *Anweisung zur Menschen und Weltkenntnis* (Leipzig, 1831; Georg Olms, Hildesheim, 1976). <<

[8] Publicado por A. Kowalewski en su edición de *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants* (Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken), München/Leipzig, 1924; pp. 67-376 (reimp. Georg Olms, Hildesheim, 1965). <<

[9] Aparecidos en el *Philosophisches Kalender für 1925 im Zeichen Immanuel Kants* (hrsg. von A. und E-M. Kowalewski), Berlín, 1925, pp. 61-93; posteriormente serían incluidos como anexo en la reimpresión recién reseñada de *Die Hauptvorlesungen...* <<

[10] De las que yo mismo brindo una selección en el volumen dedicado a Kant por la colección «Textos Cardinales» de la editorial Península (Barcelona, 1989). <<

[11] Que se trata de un texto incompleto. <<

[12] Cuya cabecera reza como sigue: Antropología / Conferencias académicas del Prof. Kant en Königsberg (Prusia) / para Georg Ludw: Collins de Riga (1786). <<

[13] A propósito del cual pueden recabarse los datos aportados por el artículo de M. Zelazny y W. Stark, «Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen», en Reinhard Brandt u. Wemer Stark (Hrsg.), *Kant Forschungen*, Félix Meiner, Hamburg, 1987 (vol I, pp. 279-292). <<

[14] Este trabajo doméstico solía ser el método habitual empleado por los estudiantes, quienes cumplimentaban sus propios apuntes con materiales realizados por amanuenses a guisa de manual, además de intercambiarse sus notas. <<

[15] En el cual se detectan con mayor nitidez, tal y como cabía esperar por las fechas, la presencia de las tesis expuestas en la

Fundamentación, en tanto que la *Moral Mrongovius I* parece transcrita de un texto donde se reflejaría un estadio bastante anterior de los cursos impartidos por Kant sobre moral, más o menos el mismo recogido por la versión de Collins, tan similar por otra parte al que Menzer editara desde la combinación de tres documentos distintos. <<

[16] Y de la que José Gaos realizara una versión castellana para la Revista de Occidente allá por 1935.<<

[17] Ésta es la numeración que recoge nuestra versión castellana, consignándose incluso el anverso (sea por ejemplo la 101) y el reverso (101'Γ) de cada hoja. <<

[18] «Entusiastas de la libertad - 1793.»<<

[19] Cfr. el manuscrito de *Mrongovius,* hoja 3'. <<

[20] «Toda moral precisa conocer al hombre, a fin de no dejarse engatusar por sus pretextos y saber cómo guiarlos para que forjen sus principios sobre la base de profesar una gran estima hacia la ley moral. He de conocer cuáles son los canales por los que puedo acceder a los sentimientos humanos para engendrar resoluciones» [cfr. *Menschenkunde* —hrsg. von Fr. Ch. Starke—, Leipzig, 1831 (Georg Olms, Hildesheim, 1976), p. 7].<<

[21] Cfr., *Mrongovius,* hoja 4. <<

[22] Cfr. ibíd., hojas 4-4'. <<

[23] En el estudio preliminar a nuestra edición castellana de dicho texto (Tecnos, Madrid, 1987) ya insistíamos en el hecho de que la reflexión kantiana sobre la filosofía de la historia habría ido cobrando cuerpo en sus cursos y apuntes de antropología. Allí subrayábamos, entre otras cosas, el hecho de que las últimas palabras de las *Ideas* guardan una relación muy estrecha con el colofón de las *Menschenkunde* (cfr. pp. 17-18).<<

[24] Cfr. *Mrongovius,* hoja 4'. <<

[25] Estos temas ya han sido abordados en trabajos anteriores y, con el fin de no reiterar las mismas tesis, quien esté interesado puede acudir a mi artículo «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», recogido en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant (En el bicentemirio de la «Crítica de la razón práctica»),* Tecnos, Madrid, 1989 (pp. 234-243), así como a los distintos trabajos citados en él. <<

[26] Cfr. Refl. 1468 (Ak., XV, 648; fragm. 169 en el *Kant* Península). <<

[27] Cfr. Refl. 1436 (Ak., XV, 627; fragm. 164). <<

[28] Tal es el *pequeño* motivo que conviene tener en cuenta para ensayar dicha filosofía de la historia (cfr. *Idee,* Ak. VIII, 31). <<

[29] Cfr. *Menschenkunde,* ed. cit., p. 374. <<

[30] Cfr. Refl. 628 (Ak., XV, 1438; fragm. 165). <<

[31] Cfr. Refl. 1436 (Ak., XV, 627; fragm. 164). <<

[32] Cfr. Refl. 1464 (Ak., XV, 644; fragm. 168). <<

[33] Cfr. Red. 1500 (Ak., XV, 785-786; fragm. 172). <<

[34] Esta observación se la debo a los trabajos de mi buen amigo Juan Antonio Rivera; cfr. «La discontinuidad interna de la razón práctica (Revisión de las soluciones sociales al problema del beneficiario franco)». *Ágora,* en prensa. <<

[35] Cfr. hoja 131'. <<

[36] Prácticamente gemelo del *Ms 400*. <<

[37] Cfr., por ejemplo, la Refl. 1396 (Ak., XV, 608; fragm. 160 de nuestra ya citada selección publicada por Península) o la 6904 (Ak., XV, 201; fragm. 111). <<

[38] Cfr. *Ms 399,* p. 666. <<

[39] Cfr. *Ms 399,*p. 674. El subrayado es nuestro. <<

[40] Cfr. ibíd., p. 676. <<

[41] «Y Rousseau lleva razón al afirmar que la propuesta del Abbé de St. Pierre, sobre una federación de pueblos donde los litigios de las naciones quedarían resueltos merced a pleitos en lugar de guerras, puede tener lugar. Alemania podría ser su núcleo. Esto lo demuestran asimismo muchos ejemplos de litigios felizmente resueltos en la Dieta de Regensburg» (cfr., hoja 123). <<

[42] Cfr. ibíd., p. 677.<<

[43] Cfr. *Ms 399*, p. 773…<<

[44] Cfr. *Ms 399*, pp. 658-659.<<

[45] Valga lo siguiente como simple botón de muestra: «las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos» (Refl. 1438, Ak., XV, 628; fragm. 165 de nuestra ya reiteradamente citada selección en Península). <<

[46] Aparte del célebre pasaje de *El conflicto de las facultades*, también merece la pena tener en cuenta sus borradores, esto es, la Refl. 8.077 (Ak., XIX, 604 ss.; fragm. num. 153 de nuestra edición castellana en Península), así como la versión publicada como tal por la Academia (presente asimismo en la mentada selección). <<

[47] Cfr. *Mrongovius*, hoja 36 (adición hecha con la misma tinta roja que utiliza para subrayar otras partes del texto). <<

[48] Cfr. *op. cit.*, p. 8. <<

[49] Entre las que figuraba el ultimar la redacción de su trabajo sobre las *Lecciones* de Kant, que será publicado en breve. <<

[1] Literalmente, «inclinar la cabeza en señal de asentimiento pensando en hacer justo lo contrario». <<

[2] Duque de Saboya (1663-1736).<<

[3] Otto Magnus von Schwerin (1705-1777).<<

[4] Quintus Fabius Maximus Verucosus (280-203 a. C.)<<

[5] Debe referirse a Manius Valerius Maximus Corvinus, cónsul romano el año 163 a. de C., año de la victoria sobre los cartagineses y siracusanos; el haber liberado a la ciudad de Mesala le valió este sobrenombre, que fue posteriormente utilizado por su familia durante más de ocho siglos. <<

[6] *«Und damit ich auch was thu / Seh ich euch im Lehnstuhl zu.»* <<

[7] Johann Kaspar Lavater (1741-1801) es, ciertamente, célebre por sus ideas acerca de la fisonómica, disciplina que quiso elevar a la categoría de ciencia; su obra *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (Leipzig, 1775-1778) despertó un vivo interés en autores tales como Goethe o Herder, en tanto que otros, entre los que cabe destacar a Lichtenberg, lo atacaron sin piedad por esa misma causa. <<

[8] Giambatista della Porta (1535-1615). Su *Physiognomica* (Napóles, 1583) fue objeto de sucesivas reediciones; sin embargo, debe a su *De humana physiognomiae* (Sorrento, 1586) el pasar por ser el fundador de la psicofisiología. Su método consistía en determinar los estigmas somáticos que revelan la variedad de caracteres, comparando los rasgos fisionómicos del nombre con los de ciertos animales. <<

[9] (¿470?-399 a. C.).<<

[10] Alexander Pope (1688-1744).<<

[11] (1466-1536).<<

[12] Hans Jakob Engel (1741-1802). Sus *Ideen zu einer Mimik* le valieron la dirección del recién creado Teatro Nacional de Berlín. <<

[13] Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799).<<

[14] David Hume (1711-1776).<<

[15] Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).<<

[16] La famosa novela de Laurence Sterne (1713-1768).<<

[17] (490-¿425?).<<

[18] William Hogart (1697-1764). A quien Kant alude también en sus *Lecciones de ética* (cfr. p. 228 de nuestra versión castellana publicada por la editorial Crítica). <<

[19] Marie Madeleine d'Aurbray, marquesa de (1630-1676).<<

[20] Antoine Joseph Pernetty (1716-1796). Kant se refiere probablemente a su obra *La connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique* (Berlín, 1776). <<

[21] Johann Friedrich Karl Grimm (1737-1821) autor de *Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland* (1775). <<

[22] Quizá se trata de Maximiliano de Béthune, barón de Rosny y duque de *Sully* (1559-1641), cuyo fuerte carácter no logró empañar nunca sus relaciones son su buen amigo Enrique IV (cfr. Ak., XV, 666 n.). <<

[23] De Suecia (1682-1718).<<

[24] Se trata del poeta Chr. Fürchtegott Gellert (1715-1769) cuyas *Lecciones morales* fueron publicadas póstumamente en 1770. <<

[25] Edward Young (1684-1785), conocido sobre todo por su obra *Compliant or Night Thoughts on Life. Death and Inmortality* (Cfr. Menschenkunde, p. 305). <<

[26] Johann Georg Sulzer (1720-1779); cfr. Ak., VII, 332.<<

[27] Personaje del Antiguo Testamento. <<

[28] Samuel Richardson (1683-1785); cfr. Ak., VII, 163 y XV, 347-348. <<

[29] Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.).<<

[30] Lucio Anneo Séneca (4-65). <<

[31] El vocablo alemán *Hahnrei* (cornudo) parece derivarse de la conjunción entre *Hahn* (gallo) y *Reye*, vieja forma de *Reigen* (*corro*, danza), es decir, que su primitivo significado sería el de «corro de gallos» (una especie de subversión del orden dado en el corral), y sólo por degeneración de *Reye* se llegaría a *Reh* (corzo), dándose así lugar a la imagen de «capón cornudo». <<

[32] Puede tratarse de Carlos VII (1697-1745) o de Carlos VI (1685-I740). <<

[33] Cayo Cilnio Mecenas (60. a. C.-8 d. C.).<<

[34] (1698-1762). Como es bien conocido, este caso hizo redactar a Voltaire su célebre tratado sobre la tolerancia. <<

[35] En el original se lee *Santonito* y también *Auto da Fe*. <<

[36] Vertemos aquí la voz italiana *cicisbeo*, que suele traducirse por «chichisbeo» (galanteo). A pesar de no estar en el Diccionario de la R. A. E., nos parece más adecuado a este contexto el sentido dado por Galdós al término *sigisbeo* (cfr. *La incógnita*, final de la carta XIX). <<

[37] Tal era el nombre de quien pasaba por inventora de la célebre «agua tofana», un veneno muy poderoso que se utilizaba por esa época en Italia. <<

[38] Charles de Secondat, barón de *Montesquieu* (1689-1755). <<

[39] Samuel Scharp (1700-1778).<<

[40] Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704).<<

[41] Desconocemos de quién se trata. <<

[42] William Guthrie (1708-1770). <<

[43] Tampoco aquí hemos logrado averiguar ningún dato relativo a la persona en cuestión. <<

[44] James Cook (1728-1779), el célebre navegante inglés. <<

[45] Johannes Kepler (1571-1630). <<

[46] Sir Isaac Newton (1642-1627).<<

[47] Joseph Black (1728-1799); cfr. Ak., XV, 624. <<

[48] (1602-1686).<<

[49] Charles-Irenée Castel de St. Pierre (1658-1743).<<

[50] (1707-1778).<<

[51] Jean André de Luc (1727-1817).<<

[52] Nicolás Thomas Marion-Dufresne (1729-1772). El 4 de abril de 1772 este navegante francés fondeó en Nueva Zelanda, donde durante dos meses mantuvo excelentes relaciones con los indígenas, quienes llegaron a proclamarle como su jefe; sin embargo, al asistir a una fiesta, fue asesinado y devorado, junto a dieciséis miembros de su tripulación, por aquellos antropófagos. De las notas tomadas por uno de sus oficiales —Crozet— Rochon habría de publicar el siguiente título: *Nouveau voyage à la mer du Sud, commencé sous les ordres de Marion* (París, 1783). <<

[53] Antoine Houdar de la Motte (1672-1731). Sus *Fables* datan de 1719.<<

[54] *Adición*: Las tres han de tener carácter público y amoldarse a la naturaleza. A través de la religión debe quedar estampado en la moral el sello de lo inviolable. <<

ÍNDICE